



Band 36

Basler Beiträge zur Ethnologie

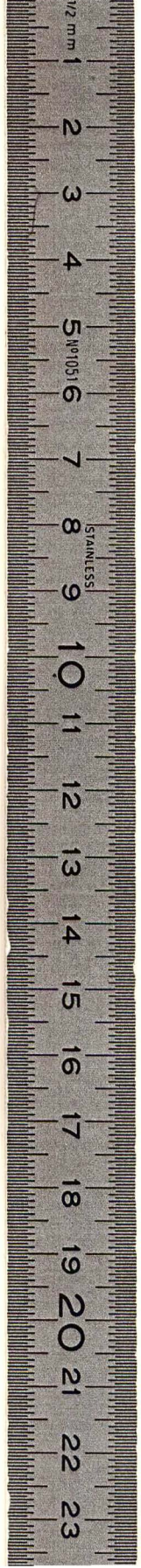
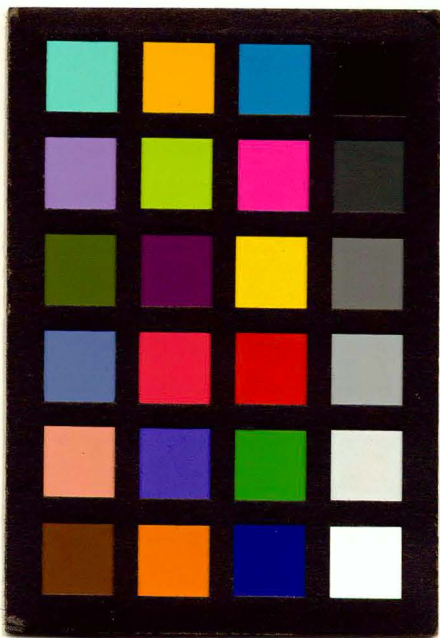
Jürg Schmid
Christin Kocher Schmid

Söhne des Krokodils

Männerhausrituale und Initiation in Yensan,
Zentral-Iatmul, East Sepik Province,
Papua New Guinea

Basel 1992

Ethnologisches Seminar der Universität
und Museum für Völkerkunde



Jürg Schmid / Christin Kocher Schmid

Söhne des Krokodils

Initiation und weitere Männerhausrituale

Basler Beiträge zur Ethnologie
Band 36

Jürg Schmid
Christin Kocher Schmid

Söhne des Krokodils

Männerhausrituale und Initiation in Yensan,
Zentral-Iatmul, East Sepik Province,
Papua New Guinea

Ethnologisches Seminar der Universität
und Museum für Völkerkunde
In Kommission bei Wepf & Co. AG Verlag
Basel 1992

Herausgegeben vom Ethnologischen Seminar der Universität Basel,
dem Museum für Völkerkunde und Schweizerischen Museum für Volkskunde Basel
und der Geographisch-Ethnologischen Gesellschaft Basel

Redaktion: Prof. Dr. M. Schuster

Tauschsendungen an:

Museum für Völkerkunde und Schweizerisches Museum für Volkskunde,
Augustinergasse 2, Postfach, CH-4001 Basel

Titelbild: Yensan, Mai 1973. Foto Jürg Schmid

Gedruckt mit Unterstützung

- des Museums für Völkerkunde und Schweizerischen Museums für Volkskunde Basel
- der Geographisch-Ethnologischen Gesellschaft Basel

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Kocher Schmid, Christin:

Söhne des Krokodils / Christin Kocher Schmid

Ethnologisches Seminar der Universität und Museum für

Völkerkunde. - Basel: Wepf 1992

(Basler Beiträge zur Ethnologie; Bd. 36)

ISBN 3-85977-190-6

NE: GT

© 1992 Stiftung zur Förderung des Museums für Völkerkunde und
Schweizerischen Museums für Volkskunde Basel, Augustinergasse 2, Basel

Druck: Krebs AG, Basel

Alle Rechte, auch die der photomechanischen Wiedergabe, vorbehalten

Printed in Switzerland

ISBN 3-85977-190-6

*Den Männern, Frauen und Kindern von Yensan gewidmet,
deren tatkräftige Unterstützung und liebenswürdige Aufnahme
diese Arbeit ermöglicht haben.*

Inhalt

Vorwort	IX
Zitierte Literatur	XI
Einleitung	1
1 Die männliche Ritualgemeinschaft	9
1.1 Erscheinungsformen des Seins – das Konzept der Zentral-Iatmul	9
1.1.1 Das Zeitalter der Weltschöpfung	10
1.1.2 Das Zeitalter der Kulturschöpfung	13
1.1.3 Das Zeitalter des Kampfes	16
1.1.4 Die heutige Zeit	20
1.1.4.1 Der Kontakt mit den <i>wakin</i>	20
1.1.4.1.1 Der individuelle Kontakt	22
1.1.4.1.2 Der kollektive Kontakt	23
1.2 Das Ritualsystem	24
1.3 Beschreibung der Ritualgruppen mit ihren Häusern, Ritualen und Ritualobjekten	34
1.3.1 Das Männerhaus <i>mbore</i> und die Ritualgruppe <i>ndirugwi</i>	35
1.3.1.1 Das Haus	35
1.3.1.2 Das kultische Inventar und die Rituale	35
1.3.2 Das Männerhaus <i>tigal</i> und die Ritualgruppe <i>kamblal</i>	38
1.3.2.1 Das Haus	38
1.3.2.2 Das kultische Inventar	38
1.3.3 Das Männerhaus <i>ngego</i> und die Ritualgruppe <i>mbandi</i>	43
1.3.3.1 Das Haus und seine Ausstattung	43
1.3.3.2 Die kultischen Objekte des <i>ngego</i> Nyangrambe	50
1.3.3.3 Die Rituale des <i>ngego</i>	56
1.4 Die Verschiebung im Ritualsystem	80
1.4.1 Die Vorbedingungen	81
1.4.2 Das Ritual	83
1.4.2.1 Ablauf	83
1.4.2.2 Mythische Assoziationen	84
1.4.3 Die Übergabe des kultischen Inventars	90
1.4.3.1 Die Übergabe des <i>mbore</i>	90
1.4.3.2 Die Übergabe des <i>tigal</i>	90
1.4.3.3 Die Übergabe des <i>ngego</i>	91
1.5 Das Problem von <i>bumbiande</i> und <i>yambunde</i>	93
	VII

2 Die Initiation: Aufnahme in die männliche Ritualgemeinschaft	98
2.1 Der Initiationsablauf	98
2.1.1 Vorbereitung	100
2.1.2 Übergang 1	110
2.1.3 Demütigung und Kampf	117
2.1.4 Übergang 2	125
2.1.5 Lernen und Unterweisung	129
2.1.6 Übergang 3	138
2.1.7 Ausklang	143
2.1.8 Zusammenfassung	152
2.2 Maso schildert seine Initiation	154
2.3 Besondere Initiationen	167
2.3.1 Die Initiation des letzten Mitglieds einer Ritualgruppe	167
2.3.2 Initiation von Frauen	171
2.3.3 Initiation anlässlich eines <i>wakin mbangu</i>	174
2.4 Mythen und Geschichten zur Initiation	175
3 Grundlagen – Texte	187

Originaltexte, die im ersten und zweiten Teil in deutscher Übersetzung verwendet werden, können anhand ihrer Textnummer im dritten Teil in der Originalfassung aufgefunden werden. Texte, die nicht wörtlich verwendet und deshalb im dritten Teil nicht aufgeführt werden, sind als Zusammenfassung gekennzeichnet. Die Texte sind wie folgt gekennzeichnet:

Ort

Informant(en)

Kassette (K) oder Band (B) und Kassetten- bzw. Bandseite

Textnummer (1-40) bzw. Zusammenfassungsnummer (A-K)

Vorwort

Die vorliegende Arbeit weicht formal in fast jeder Beziehung von den bereits erschienenen Publikationen meiner Kolleginnen und Kollegen ab, die gleichzeitig mit mir vom Oktober 1972 bis Juni 1973 am Mittleren Sepik in Neuguinea weilten und bei den Iatmul in anderen Dörfern andere ethnologische Fragestellungen bearbeiteten*. Die anderen Studien wurden als Dissertationen vorgelegt und in der Folge bereits in den «Basler Beiträgen zur Ethnologie» veröffentlicht.

Bei unserer Arbeit handelt es sich im Kern um eine sorgfältig ausgewählte und überarbeitete Quellensammlung aus Yensan, Palimbei, Kanganamun, Sotmeli und Yindabu. Wir haben uns jede erdenkliche Mühe gegeben, die Quellen – und das sind lebende Menschen mit ihrer ganzen intellektuellen Kraft – für sich sprechen zu lassen. Aber wie präsentieren sich die Aussagen aus diesen Quellen auf dem Papier, mit allen ihren Widersprüchen und zeitlich wie räumlich fern von ihren Urhebern? Unsere Aufenthalte in Neuguinea haben uns, ohne unser Licht unter den Scheffel stellen zu müssen, bescheidener gemacht. Die grosse Achtung, die wir den Vor- und Mitdenkern in den Sepikdörfern, in unserem Falle besonders in Yensan, erweisen müssen, gebietet eine etwas ausführlichere Schilderung der Entstehung einer Quellensammlung. Unsere Aufgabe war einerseits, Gewährleute zu einer kompetenten verbalen Darstellung kultureller und sozialer Strukturen zu provozieren, in der ganzen Bedingtheit des Gesprächs an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit. Der andere Aufgabenbereich, die beobachtende Teilnahme am Dorfgeschehen und der permanente Vergleich zwischen Verbalem und Beobachtetem, soll eine bewusst zurückhaltende Rolle spielen.

Die Sichtung des gesamten Materials übernahm in den letzten Jahren meine Frau Christin mit grossem Engagement. Welche Aufgabe sie freiwillig übernahm, war ihr anfänglich im ganzen Ausmass sicher nicht bewusst. Obwohl ihr als Ethnologin meine zweite Heimat kein Buch mit sieben Siegeln war, bedeutete die Aufarbeitung des gesamten Materials viel mehr als eine redaktionelle Aufgabe. Sie musste teilweise dort beginnen, wo ich in den Vorbereitungen anno 1971 auch schon stand, um zu begreifen, um ordnen und werten zu können. Welche riesige, die ganze Persönlichkeit fordernde Arbeit dies bedeutet, kann nur ermessen, wer schon einmal mit dem zweiten Augenpaar eine «Hinterlassenschaft» dieses Ausmasses in Angriff genommen hat. Dass sie dabei durchgehalten hat und auch die Anliegen der beteiligten Menschen am Sepik gewürdigt hat, dafür sei ihr an dieser Stelle von ganzem Herzen gedankt. Ihr Anteil an der vorliegenden Arbeit ist dem meinen mehr als ebenbürtig.

* Brigitta Hauser-Schäublin untersuchte zusammen mit ihrem Mann Jörg Hauser in Kararau die Rolle der Frau bei den Iatmul (Hauser-Schäublin 1977), Markus Schindlbeck erforschte die Nutzung der Sagopalme und ihre Stellung im Denksystem der Sawos im Dorf Gaikorobi (Schindlbeck 1980), Milan Stanek befasste sich mit der gesellschaftlichen Funktion des geistigen Systems der Mythologie im Dorf Palimbei (Stanek 1983), Jürg Wassmann widmete sich in Kandingei den kultischen Gesängen (Wassmann 1982), Florence Weiss untersuchte in Palimbei den Sozialisationsprozess des Kindes (Weiss 1981). Der Expeditionsleiter Professor Schuster und seine Frau Gisela Schuster führten im Dorf Aibom, im Anschluss an einen früheren Aufenthalt (1966) im gleichen Dorf, Untersuchungen über die Sozialordnung durch (Schuster 1965, 1969, 1970, 1973, 1974, 1985, 1987).

Dass diese Quellensammlung überhaupt vorliegt, ist auch ein ebenso grosses Verdienst der Bevölkerung von Yensan (und Palimbei), deren herausragende Vertreter weder Mühe noch lange schlaflose Nächte gescheut haben, um einer zusehends packender werdenden Herausforderung gerecht zu werden und mitzudenken, nachzudenken und in einem unschätzbaren Vertrauensverhältnis mitzuteilen, was sie wussten und dazu lernten.

Zu viel mehr als Dank bin ich auch vielen herausragenden Persönlichkeiten in den Sepik-dörfern Palimbei, Kanganamun, Sotmeli und natürlich «meinem» Yensan verpflichtet. Welchen zeitlichen Aufwand und welche aussergewöhnlichen Leistungen ein Ethnologe mit seinen Ansprüchen ohne Wimpernzucken fordert und auch zugestanden erhält, wird meist zu wenig gewürdigt. Auch wenn die Zusammenarbeit immer wieder Abwechslung und Vergnügen bedeutet, ist eine unumgängliche Störung des Alltages in der näheren Umgebung des Ethnologen über einen so langen Zeitraum eine Belastung, die wir in der Rolle des Gastgebers wohl nicht so geduldig und verständnisvoll akzeptieren würden. Diese Belastung beschränkt sich nicht nur auf die Männer, von denen immer wieder die Rede ist und die selbst zu Wort kommen. Die Frauen im Dorf, zu denen ich im traditionellen Rollenverständnis von meiner Arbeit her einen sehr beschränkten Zugang hatte, wirkten in nicht zu unterschätzender Weise im Hintergrund und sorgten vor allem mit kaum nachlassender Aufmerksamkeit dafür, dass ich mich in Yensan fast ein Jahr lang wohlfühlen konnte.

Es ist an dieser Stelle üblich, den Institutionen und Persönlichkeiten in kurzer Form und sich wiederholenden Wendungen zu danken, die eine Feldforschung ermöglichten. Dies scheint mir jedoch sehr mager angesichts der grossen Unterstützung und des Verständnisses, welche unsere Arbeit auf ihrem langen Weg begleiteten. Allen voran hat mein Lehrer Prof. Meinhard Schuster, der «Vater» der Sepik-Expedition 1972/73, unsere Begeisterung für die Sepik-Kulturen erst zu wecken und später mit viel persönlicher Freiheit versehen in die richtigen Bahnen zu lenken gewusst. Prof. Schuster verstand es, unsere Arbeit ohne autoritären Druck und auf kollegialer Basis so zu führen, dass die Freude an der Feldforschung bis heute erhalten blieb. Seine Unterstützung ermöglichte die spätere Ausarbeitung erst in ihrem ganzheitlichen Aufwand.

Im gleichen Sinne sei dem Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung ganz herzlich für die finanzielle Ermöglichung des Sepik-Projektes und die wohlwollende Gewährung thematischer Freiheit gedankt. In der letzten und intensiven Arbeitsphase war es vor allem Dr. Christian Kaufmann, der meiner Frau mit freundschaftlichem Rat jederzeit zur Seite gestanden hat und ihr auch über manche Tücke des Objektes ermunternd und motivierend hinweggeholfen hat. Sie konnte jedes thematische Problem, das die komplizierte und vielschichtige Iatmul-Kultur zwangsläufig stellte, mit ihm besprechen und zu lösen versuchen – meist mit Erfolg.

Riehen, Juni 1987

Jürg Schmid-Kocher

Die Wiedergabe der Iatmul-Vokabeln folgt der deutschen Phonologie mit folgenden Ausnahmen:

«i» ist ein zentraler oberer Vokal. Am einfachsten gelangt man zu seiner Aussprache, wenn man versucht, ihn gar nicht auszusprechen.

«w» entspricht der englischen Aussprache dieses Lautes, wie z.B. in water.

«s» umfasst s und sch mit allen Übergängen.

«ny» ist palatal, wie im Französischen das gn in gagner.

«mb», «nd» und «ng» sind nasalisierte Laute.

Zitierte Literatur

- Bateson, G. 1932
Social structure of the Iatmul people of the Sepik River. In: *Oceania* 2: 245–289, 401–456.
- Bateson, G. (1936) 1958
Naven. A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view. Stanford.
- Beeler, B. M., T. K. Pratt, D. A. Zimmerman, 1986
Birds of New Guinea. Handbook no 9 of the Wau Ecology Institute. Princeton.
- Behrmann, W. 1950/51
Die Versammlungshäuser (Kulthäuser) am Sepik in Neu-Guinea. In: *Die Erde.*
- Gewertz, D. 1982
The father who bore me: the role of the Tsambunwuro during Chambri initiation ceremonies. In: Herdt, G. (ed.), *Male Initiation in New Guinea: New Findings.* Berkeley.
- Hauser-Schäublin, B. 1977
Frauen in Kararau. Zur Rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik, Papua New Guinea. Basler Beiträge zur Ethnologie 18. Basel.
- Hauser-Schäublin, B. 1976/77
Mai-Masken der Iatmul, Papua New Guinea. Stil, Schnitzvorgang, Auftritt und Funktion. In: *Verhandl. Naturf. Ges. Basel* 87/88: 119–145.
- Hauser-Schäublin, B. 1990
In the Swamps and on the Hills. Traditional Settlement Patterns and House Structures in the Middle Sepik. In: Lutkehaus e. a. (eds.), S. 470–479.
- Lutkehaus, N., Ch. Kaufmann, W. E. Mitchell, D. Newton, L. Osmundsen, M. Schuster (eds.). 1990.
Sepik Heritage: Tradition and Change in Papua New Guinea.
- Newton, D. 1963
Malu: Openwork boards of the Tshuosh tribe. The Museum of Primitive Art: Studies Number Two. New York.
- Obrist, B. et al. 1984
Iatmul-Objektkatalog. Mikrofiches. Basel.
- Reche, O. 1913
Der Kaiserin-Augusta-Fluss. Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908–1910 (G. Thilenius, ed.), II Ethnographie, A Melanesien. Bd. 1. Hamburg.
- Scaglion, R. 1990
Reconstructing First Contact: Some Local Effects of Labor Recruitment in the Sepik. In: Lutkehaus e. a. (eds.), S. 50–57.
- Schindlbeck, M. 1980
Sago bei den Sawos (Mittelsepik, Papua New Guinea). Untersuchungen über die Bedeutung von Sago in Wirtschaft, Sozialordnung und Religion. Basler Beiträge zur Ethnologie 19. Basel.

- Schuster, M. 1965
Mythen aus dem Sepik-Gebiet. In: Schmitz, C.A. und R.Wildhaber (eds.), *Festschrift Alfred Bühler*. Basler Beiträge zur Ethnologie 2. Basel.
- Schuster, M. 1969
Die Töpfergottheit von Aibom. In: *Paideuma* 15: 140–159.
- Schuster, M. 1970
Zum Verständnis religiöser Phänomene der Naturvölker. In: *Verhandl. Naturf. Ges. Basel* 80: 226–236.
- Schuster, M. 1973
«Zur Dorfgeschichte von Soatmeli». In: *Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Petri*. Editor: K.Tauchmann, Köln. Wien.
- Schuster, M. 1974
Neuguinea-Expedition des Ethnologischen Seminars der Universität Basel 1972–1974. In: *Information S.E.G./S.S.E., Bulletin der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft* 1: 13–17.
- Schuster, M. 1985
Das Männerhaus, Zentrum und Angelpunkt der Kunst am Mittelsepik. In: Greub, S. (ed.), *Ausdruck und Ornament. Kunst am Sepik. Bildwerke einer alten Tropenkultur in Papua-Neuguinea*. Basel.
- Schuster, M. 1987
Totemismus als Deutung der Umwelt. In: Münzel, M. (ed.), *Neuguinea, Nutzung und Deutung der Umwelt*. Roter Faden zur Ausstellung. Frankfurt.
- Speiser, F. 1944
Die Frau als Erfinderin von Kultgeräten in Melanesien. In: *Schweiz. Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen* 3.1.
- Stanek, M. 1982
Geschichten der Kopffäger. Mythos und Kultur der Iatmul auf Papua-Neuguinea. Köln.
- Stanek, M. 1983
Sozialordnung und Mythik in Palimbei. Bausteine zur ganzheitlichen Beschreibung einer Dorfgemeinschaft der Iatmul, East Sepik Province, Papua New Guinea. Basler Beiträge zur Ethnologie 23, Basel.
- Tuzin, D.F. 1976
The Ilhahita Arapesh: Dimensions of unity. Berkeley.
- Wassmann, J. 1982
Der Gesang an den Fliegenden Hund. Untersuchungen zu den totemistischen Gesängen und geheimen Namen des Dorfes Kandingei am Mittelsepik (Papua New Guinea) anhand der kirugu-Knotenschnüre. Basler Beiträge zur Ethnologie 22. Basel.
- Wassmann, J. 1990
The Nyaura Concepts of Space and Time. In: Lutkehaus e.a. (eds.), S. 23–35.
- Wassmann, J. und J. Schmid-Kocher 1984
Männerinitiation in Japanaut. Begleittext zum Film E 2814. In: *Publikationen zu wissenschaftlichen Filmen, Sektion Ethnologie, Serie 14, Nummer 8*. Göttingen, Institut für den wissenschaftlichen Film.
- Weiss, F. 1981
Kinder schildern ihren Alltag. Die Stellung des Kindes im ökonomischen System einer Dorfgemeinschaft in Papua New Guinea (Palimbei, Iatmul, Mittelsepik). Basler Beiträge zur Ethnologie 21. Basel.
- Weiss, F. 1984
Maskenkostüme der Iatmul: Die abwan. Beitexte zur Iatmulsammlung, Museum für Völkerkunde Basel, Mikrofiche Sepik-Dokumentation 3–03. Basel.

Einleitung

An einem heissen und strahlend blauen Nachmittag im September 1972 legte der überdimensionierte Einbaum mit Aussenbordmotor am Ufer des Dorfes Yensan an, und ich erklomm die steile Böschung. Da war ich ganz allein, weit und breit niemand zu sehen. Die absolute nachmittägliche Stille über dem breiten Sepikstrom war fast zu bedrohlich, um sofort mit zielbewusster Geschäftigkeit hier einzufallen. Also schleppte ich fast behutsam das viel zu umfangreiche Gepäck ans Ufer und sass endlich auf einem Koffer vor dem Haus, in dem ich fast ein Jahr lang leben sollte, und wartete und lauschte. Eigentlich verstand ich das nicht ganz. Zwei Wochen zuvor hatte mich Keman, der gewählte Dorfchef (councillor), auf einem benachbarten Marktflecken gebeten, meine Feldarbeit in seinem Dorf zu versuchen, und mir versichert, mich in allen Belangen mit allen Mitteln zu unterstützen. Tag und Zeitpunkt wurden später vereinbart, und jetzt war niemand da ausser ein paar Hühnern und Hunden.

Kaum hatte ich alles Gepäck in das zugewiesene öffentliche Gästehaus (haus kiap) geschafft, erschien Keman und erklärte, er habe sich verspätet und bedaure, dass niemand da sei, der hätte helfen können. Aber das sei typisch für das Dorf: alles Dickköpfe und Querulanten, das werde ich schon noch sehen.

Den ersten Abend verbrachte ich mit dem Iatmul-Sprachkurs, indem ich die unterdessen zahlreich erschienenen Männer aus dem Dorf als Sparringpartner benutzte. Immerhin hatte ich ungebremsste Aktivität nun zur Schau gestellt und damit zu Beginn einen recht drolligen Eindruck hinterlassen.

Die Unsicherheit über meine Identität und Absicht beanspruchte zur vorläufigen Klärung einen grossen Teil der Zeit. Unsicherheit machte sich auch in der sprachlichen Kommunikation breit. Das halbherzig angeeignete Neumelanesisch schien in seiner ganzen Einfachheit plötzlich voller Tücken und Vieldeutigkeiten. Die Notizen der ersten Tage und Wochen stellten sich später als vielfach unbrauchbar heraus, da ich allzu vieles falsch verstanden hatte. Etwas leichter fiel mir die Verifizierung der angelesenen Ethnographie, da sie besseres Verständnis für meine schlecht zu durchschauende Aufgabenstellung im Dorf bewirkte. Dieses gegenseitige Abtasten in den Gärten, beim Häuser-Vermessen, beim Fischfang und anderen weniger intellektuellen Tätigkeiten liess die Tage zur Zufriedenheit meiner Umgebung und zu meiner eigenen Unzufriedenheit verrinnen. Alle waren sie hilfsbereit, stets um mein Wohl besorgt, fröhlich, kommunikativ – und aalglatt verschlossen. Die Anlaufphase zur Regelung gegenseitiger Ansprüche war zwar heiter, lebhaft und erfolgreich, aber daneben schien es nichts zu geben als Fische fangen, Kanus bauen, den Garten bestellen und fröhlich plaudern, lachen und dösen. Nicht dass ich nicht immer wieder versuchte, mit Schläue und Tücke etwas hinter das allzu Banale zu schießen und in systematisch aufgebauten Gesprächen etwas «Gedachtes» zu erwischen, aber da waren vorerst weder die Bereitschaft noch die sprachlichen Möglichkeiten zu nicht sachbezogenen Aussagen vorhanden.

Michael Miamba war in den ersten Monaten meines Aufenthaltes mein Mitarbeiter und Gehilfe. Er war beeindruckend gross, muskulös und umgänglich. Dem Klan Iatmil (der Klan-Gruppe Fulinda/Amara) angehörend und damit nicht «irgendwer», wurde er zur Hilfe bestimmt und klar von Keman als Vertrauensperson zugeteilt. Er war deutlich zu jung, um

viel über die eigene Kultur wissen zu können, und alt genug, um sein bisschen Wissen für sich zu behalten. Zwar gab er sich mit viel Taktgefühl der Aufgabe hin, den Fremdenführer zu spielen und meine Verhaltensweisen zur Konfliktlosigkeit zu optimieren, aber meine Fragen zu allem und jedem hatte er bald satt und kündigte. Er hatte zuvor noch mit ganzer Überzeugungskraft versucht, mich in seinem eigenen Haus unterzubringen mitten im Dorf, damit ich nichts verpasse. Keman war strikte gegen eine Übersiedlung in die Dorfmitte – zu recht. Eine feste Bindung an eine Klangruppe hätte wohl das labile Gleichgewicht in der sozialen Energetik empfindlich gestört.

Für etliche der allabendlichen Gäste in meinem Haus wurde die Konversation mit immer deutlicheren Forderungen an ihre «Auskunftspflicht» zu mühsam und überforderte sie. Sie verschmähten Schwarztee, Biskuits und Zigaretten und blieben fern. In freundlicher Distanz kompensierten sie ihr Fernbleiben meist mit Naturalgaben. Ein harter Kern blieb vorerst übrig, der sich mit viel Aufwand und aus mir vorerst unbekannten Gründen bemühte, irgendwie meinen Ansprüchen zu genügen:

- *Keman*, schon mehrmals erwähnt, ein jüngerer Mann, der als vermeintlich harmloser Habenicht (er stammt in dritter Generation aus dem mächtigen untergegangenen Dorf Sotmeli) zum Councillor gewählt wurde und sich ganz der modernistischen Zukunft des noch zu gründenden Staates Papua New Guinea verpflichtet fühlt. Hartnäckig, wort- und trinkgewaltig will er die querköpfigen Dörfler zur Raison bringen. Er kann herzlich über Cargokulte lachen und schafft sich damit gerade genug Feinde.
- *Joseph Lami* ist ein stiller, vorsichtiger Mann. Als ehemaliger Katechet arriviert er zum Dorflehrer für «grade» 1 und 2 (1. und 2. Primarklasse). Er bewohnt das letzte Haus im Dorf flussaufwärts und ist mein Nachbar. Er hat schon viele Enttäuschungen erlebt, da er kaum einen aufkeimenden Cargokult nicht als Chance erkannt und zu nutzen versucht hat. Ruhig und listig versucht er, hinter das Geheimnis meines Auftrages im Dorf Yensan zu kommen.
- *Bubari* gehört dem Gründerklan (*tipma-nimba*) Yensanmoro an und ist fast fünfzig Jahre alt. Ruhig, schlau und sehr intelligent spielt er gekonnt «graue Eminenz» im Dorfgeschehen, obwohl er altersmässig noch nicht den Zenith seines legitimen mythologischen Einflusses erreicht hat. Seine Macht wird unter anderem daran gemessen, dass seine zwölf Kinder, von einer einzigen Frau, alle gesund gross geworden sind. Er hält sich nach vielen Rückschlägen in Cargokulten strikte an traditionelle soziale Verhaltensweisen: Nie berührt er seine Söhne, benützt deren Hocker nie und isst nie in deren Gegenwart.
- *Nangwan* ist klassifikatorischer Bruder von Bubari und gehört demselben – wichtigsten – Klan an. Er ist der alte Mann in meiner Umgebung und betreut das wichtigste *wakin*-Paar im Dorf. Obwohl er eigentlich der wichtigste Mann im Dorf ist, wird er wegen beginnender Senilität gelegentlich von Dorfbuben öffentlich verspottet. Ganz der voreuropäischen Epoche verhaftet, kann er sein riesiges mythologisches Wissen auch später nicht verständlich vermitteln. Er versorgt mich während des ganzen Aufenthaltes mit Hunderten von Mythen, in denen er allerdings die entscheidenden (geheimen) Namen und die Schlüsselstellen auslässt.
- *Kambuka*, ein älterer Mann aus der anderen Hälfte (moiety) *nyawi*, ist das (vitalere) Gegenstück zu Nangwan. Er wirkt gewichtig im Hintergrund und lässt sich nur einige Male zu rasend schnellen und fast bellenden Mythen Erzählungen hinreissen, die es in sich haben.

Viele ältere Männer traten nie in den Vordergrund und wurden als «man nating» (unbedeutende Männer) bezeichnet, oder liessen sich nie zu irgend einer Aussage, zu irgend etwas bewegen, obwohl ich nach vielen Aufenthalten im Dorf weiss, dass sie im übriggebliebenen traditionellen System eine wichtige Rolle gespielt haben müssen.

Natürlich zeigte ich mich täglich ein- oder mehrmals im Männerhaus (*ngego*, Name Nyan-grambe) und wurde dort auch immer sehr freundlich und wohlwollend begrüsst. Den Gesprä-

chen in Iatmul (Ndu), die dann geführt wurden, wenn etwas nicht für meine Ohren bestimmt war, konnte ich nur bruchstückhaft folgen. Fast immer wurde mir der Gesprächsinhalt von einem Mitglied des «harten Kerns» ins Neumelanesische übersetzt. Falls die Gespräche mich betrafen, handelte es sich immer um die Bemühung, meine Anwesenheit normativ in den Griff zu bekommen und praktische Alltagsfragen zu regeln.

Bald wurde mir klar, dass ein «Exekutivkomitee», eben beschrieben als harter Kern, die Verantwortung für meinen Aufenthalt übernommen hatte und dem Rest der Männerhausgesellschaft (als «Legislative») Red und Antwort zu stehen hatte. Nichts ging mehr ohne sie. Dieses Vorgehen erwies sich als sehr effizient für die Männergesellschaft, war aber für mich nicht immer von Vorteil. Folgende Absichten und Überlegungen mögen zum Versuch geführt haben, den Aufenthalt eines weissen Besuchers so straff als möglich zu organisieren:

Vorsicht gegen innen und aussen schien geboten. Welche Absichten standen letztlich hinter meinen offiziellen Bemühungen? Direkte Beobachtung meines Tuns schien zur Entwicklung von Abwehrstrategien unumgänglich. Die sprachliche Kommunikation nahm in den Vorsichtsmassnahmen eine Schlüsselstellung ein. Die Strategie zielte bald darauf, meinen Wissensdurst sich im Banalen erschöpfen zu lassen. Wirklich elementares Wissen um die soziale und natürliche Welt der Iatmul sollte mir höchstens in isolierten und unzusammenhängenden Teilen zugänglich gemacht werden. Dahinter steckt eine völlig andere Auffassung und Gewichtung traditionellen Wissens. Was sprachlich weitergegeben wird, ist auch weggegeben, verloren und als Instrument in andere Hände gelegt. Wissen ist genau so wenig teilbar wie die überlebenswichtige Waffe.

Die Gruppe um mich hatte also die Aufgabe, Kommunikation zu kanalisieren und zu zensurieren. Schwatzhafte Alte und unsichere Junge sollten möglichst ferngehalten oder wenigstens beaufsichtigt werden, damit nicht unbeabsichtigte Wissensinhalte zu mir gelangten.

Daneben sollte ein fast widersprüchliches Ziel erreicht werden: Meine Arbeit sollte durchaus im abgesteckten, meist profanen Bereich mit allen Mitteln gefördert werden. Das ganze Dorf zeigte ein grosses Interesse daran, dass das Leben an ihrem Mittelsepik «richtig» beschrieben und nach aussen getragen wurde, als Dokument, als eigene Geschichtsschreibung, als aktiv mitgestaltete (Selbst-)Darstellung. Der gute Ruf des Dorfes gegen aussen, über den ich letztlich zu befinden hatte, war ungeheuer wichtig. Ja niemand sollte einmal sagen können, dass das Dorf seine Pflicht zur Gastfreundschaft und gegenüber den Regierungen (der Schweiz und des damals zukünftigen Staates Papua New Guinea), die auf jeden Fall etwas mit meinem Aufenthalt zu tun hatten, vernachlässigt hätte.

Wurde meine Arbeit vorerst sorgfältig zu lenken versucht, war die Sorge um mein körperliches Wohlergehen schon fast zuviel des Guten. Die Gruppe sorgte dafür, dass ungefragt Schäden an meinem Kanu behoben wurden, dass das Gras vor dem Haus geschnitten wurde, dass ich immer in Nahrungsmitteln schwamm. Die Frauen unterstützten mich individuell und spontan mit Delikatessen, Brennholz und Dienstleistungen wie Wäsche waschen vor allem aus Mitleid mit einem, der so grässlich weit von zu Hause weg leben muss. Alles in allem bestimmte eine bunte Mischung aus Vorsicht, Selbstschutz, Mitleid, Pflichtgefühl, Bedürfnis nach Unterhaltung und Selbstdarstellung, Wohlwollen und Freundschaft die anfängliche und spätere Arbeit im Dorf.

Nach der ersten Arbeitsphase in banaler Ethnographie, und nachdem endgültig ein *modus vivendi* gefunden zu sein schien, stieg das Misstrauen meiner Arbeit gegenüber eher noch. Offensichtlich hatte ich bereits haufenweise Informationen in Papierform mitgebracht. Wenn ich doch schon «alles» wusste, warum war ich denn hier, und was wollte ich wirklich? Meine Aufgabe musste immer wieder erklärt werden, in Hearings, im Männerhaus, an den «public meetings» mit den Frauen und Kindern, und dann noch zusätzlich jedem Einzelnen persönlich und individuell. Dazu war mein anfängliches Arbeitsthema «Akkulturation» konzeptio-

nell derart theoriebezogen und kaum mitteilbar, dass ich kurzfristig in einen Erklärungsnotstand geriet. An die Erklärung von Wissenschaftlichkeit als legitimem Selbstzweck war schon gar nicht zu denken. Am besten verhielt der Auftrag zur «Geschichtsschreibung schon heute», da morgen zu vieles anders und verloren sein wird. Die Männer einigten sich schliesslich: Ja, ein Buch wird es sein, eine Darstellung des Lebens am Sepik, zu lesen in den Schulen, in späteren Zeiten. Und die Leute in der Schweiz und in Europa wollen wissen, wie man in Neuguinea lebt. Darum hat die Schweizer Regierung die Leute von der Universität beauftragt; Leute, die wissen, wie man das macht. Solche und ähnliche Erklärungsversuche entschärften meine eigenen aufkeimenden Zweifel an meiner Arbeit etwas und führten wenigstens zu einem leicht zu teilenden Meinungskonsens.

Einige Männer blieben auf freundliche Weise misstrauisch. Sie waren trotz negativer Erfahrungen für Cargokult-Gedanken empfänglich geblieben und blieben überzeugt, dass ich nach einer ihnen unbekannten Schlüsselinformation suche, die Europa noch fehlt.

Keman als Exponent der Moderne und des neuen Staates legitimierte hingegen unaufhörlich meine Arbeit als Hilfe für Volk und Land, als Fenster in die Zukunft. Und wer das nicht verstehe, sei eben ein Hinterwäldler und Dickkopf. Und das wollte er selbst am allerwenigsten sein.

Ein wichtiges Erlebnis in der ebenso erfreulichen wie harzigen Anfangszeit in Yensan war die Initiation von Keinendsus. Die *nyamun-alambandi* (die initiierte Altersgruppe) bauten den grossen Zaun aus Bambusgestell und angebundenen Sagopalmwedeln um einen Teil des Männerhauses, und am Abend begann das *waal mbangu*, der Krokodilstanz. Obwohl die jüngeren Männer den Gesangstext teilweise nicht beherrschten, war die ganze beginnende Initiation doch ein markanter Unterschied zum sonst recht ereignislosen Dorfleben. In den folgenden Tagen hatte ich intensiv Gelegenheit, durch direkte Teilnahme auch Zugang zu vielen wertvollen Informationen zu erhalten, die zweifelsohne den Grundstein für die ganze spätere Arbeit bildeten. In den unzähligen späteren Gesprächen, Schilderungen und Beobachtungen nahmen weit zurückliegende Initiationen in der genauen Erinnerung der Gesprächspartner immer eine derart wichtige Rolle ein, dass sehr wertvolles Material im Umkreis Initiation überraschend zum Hauptthema innerhalb meiner Aufgabenstellung wurde.

Das stetige Pendeln zwischen heute und früher in den Gesprächen blieb nicht ohne Wirkung auf meine Gesprächspartner. Klar trat ihnen ins Bewusstsein, wieviele Rituale bis heute einfach aufgegeben, ersatzlos gestrichen wurden. Das war vor allem die Folge der veränderten Bevölkerungsstruktur im Dorf. Doppelt so viele Menschen, wie sich 1972/73 in Yensan befanden, lebten an der Küste. Die stete Fluktuation zwischen Dorf und Küstenstädten verhinderte zudem eine Stetigkeit in der personellen Zusammensetzung des Dorfes. Viele der anwesenden Männer waren zwar aus der Überzeugung wieder ins Dorf zurückgekehrt, dass ihr Ursprungsort nicht aufgegeben werden dürfe, dass dies sogar gefährlich sein könnte. Sie konnten allerdings nicht verhindern, dass Yensan ein Dorf der zurückgebliebenen Frauen mit ihren Kindern, der Greise und der «man nating» (unbedeutenden Männer) geworden war. Die Aufrechterhaltung des traditionellen Rituallebens wäre schon aus diesem Grund nicht mehr möglich gewesen. Als «*pièces de résistance*» blieben vor allem die inhaltlich und in ihrer Zeitspanne abgemagerten Initiationen und die Erinnerungen, wie es vor wenigen Jahrzehnten war.

Neben banger Hoffnungen in die Zukunft wurde von meinen Gesprächspartnern viele Male die Erkenntnis formuliert, vieles verloren und wenig gewonnen zu haben. Ein materieller Aufschwung hatte nicht stattgefunden, «business» und «small scale industries» waren kaum zu verwirklichen, und das Christentum hatte seine Aufgabe auch nur zur vollsten Unzufriedenheit gelöst. Und nun kam ein Ethnologe, der immerzu zur Beschäftigung mit der Vergangenheit aufforderte. Das Bewusstsein, immer und auf Gedeih und Verderb mit dem «strong» des Bodens von Yensan verbunden zu sein, war noch sehr stark, täuschte eine stär-

kere Verwurzelung in traditionellen Werten vor und liess die kulturelle Zersetzung weniger bewusst werden.

Vieles, was noch von vitaler Bedeutung war, z.B. die vier geheimen Dorfnamen, wollte man mir natürlich nicht offenbaren. Anderes konnten die Männer um mich nicht mehr reproduzieren, weil Mythen, Texte (*sagi*) und geheime Namen mit dem Aussterben von Klanen und dem Tod alter Männer endgültig verloren gegangen waren. Mängel und Verluste traditioneller Inhalte erschienen auch meinen Informanten in der weiteren Arbeit plötzlich als klaffende Löcher im unbedingt nötigen Wissen. Bubari, der der ehrlichen Überzeugung war, «alles» zu wissen, steckte zurück und begann auf eigene Initiative zusammen mit Keman, meist nachts, alte Männer in Yensan und anderen Dörfern aufzusuchen, um mit einem Huhn und einem Ast Betelnüsse als Preis die Wissenslücken füllen zu lassen. Sie eröffneten mir unschätzbare Quellen, die ich selbst nie in diesem Ausmass erreicht hätte. Der Ehrgeiz, wieder zu wissen, flachte bis zum Ende meines Aufenthaltes nie mehr ab.

Neben diesem sich anbahnenden Teamwork verlor meine Arbeit im Dorf an Interesse. Ich hatte eine Monopolgruppe um mich, und somit niemanden. Im November 1972 wusste ich, dass es so nicht weitergehen konnte. Viele andere Männer scheuten sich, mir Informationen zu geben, weil sie die omnipräsente Gruppe um mich nicht mehr akzeptierten. Mir wurde deswegen allerdings kein Vorwurf gemacht. Die Abschirmung gegen aussen hatte inakzeptable Formen angenommen.

Unterdessen hatte ich sehr viel Material, vor allem über das Thema Initiation, sammeln können, konnte es aber viel zu wenig in mein ursprüngliches Thema «Akkulturationsmechanismen» einbauen. Als die Gelegenheit kam, im Dezember 1972 in Palimbei, dem «Mutterdorf» der Zentral-Iatmul, einer grossen Initiation beizuwohnen und in Gesprächen Mengen von wertvollen Informationen zu erlangen, war die Situation in Yensan vorerst gelöst: Ich war einfach für einen Monat weg.

Bei meiner Rückkehr nach Yensan war die Stimmung recht kühl. Ich dehnte nun systematisch meinen Informantenkreis weiter auf die Dörfer Kanganamun, Sotmeli und natürlich Palimbei aus und erreichte rasch einen grossen Fundus, was Initiation, Altersklassen und Organisation der Männerhäuser betraf. Die Konkurrenz aus den Nachbardörfern, besonders aus dem verhassten Palimbei, wirkte äusserst stimulierend auf die Arbeit in Yensan. In guter Iatmul-Manier begann ich in Nebensätzen anzudeuten, was ich aus Nachbardörfern wusste und was mir hier in Yensan offensichtlich verschwiegen werden sollte. Solche Randbemerkungen liess man sich in Yensan nur ungern gefallen. Immer mehr schienen sich meine Betreuer mit der Aufgabenstellung zu identifizieren, und eine neue, erstaunliche Phase der Zusammenarbeit begann. Wir stellten gemeinsam Themen, Informanten und Informationslücken zusammen und organisierten die thematisch gegliederten Abende. Dass dabei Informanten zu aktiven Mitarbeitern wurden und sich meine Sache zur eigenen machten, gehört zu den prägenden Erfahrungen, die ich in Yensan gemacht habe. Dass vor allem Keman und Bubari derart systematisch die Themen zu gliedern begannen, hatte ich nie erwartet. Die Abende wurden mit Notizen thematisch abgegrenzt und organisiert.

Das zur Arbeitsweise des ethnologischen Büros in Yensan. Die Flut von Informationen und Quellen hatte allerdings zur Folge, dass ich nicht mehr wie am Anfang die Notizen täglich aufarbeiten konnte. Unüberarbeitet bot das Material aus verschiedenen Dörfern, von vielen Informanten aus unzähligen Klanen eine schillernde Vielfalt von scheinbar nicht zusammengehörenden und sich widersprechenden Aussagen. Der grosse Überblick der Iatmul-Geschichte fehlte, und ein Begriffswirrwarr bahnte sich an. Als Beispiel sei der Begriff der *wakin* erwähnt. Neben völlig verschiedenen Auffassungen, was ein *wakin* ist, bot sich noch die Schwierigkeit der «geschichtlichen Tiefe» in der Mythologie, die Begriffe wie den des *wakin* recht verschieden erscheinen und definieren liessen. Im Bereich der Mythologie ergaben sich sozusagen zu einem Thema Sammlungen von Bruchstücken aus mehreren «Testamenten», die aus mehreren Epochen der Urzeit stammen. Zwei alte Männer in Yensan hätten

in vielen Problemen erklärend eingreifen können. Der eine wollte nicht, der andere konnte sein Wissen nicht in die Beantwortung konkreter Fragen umsetzen.

Mitten in diesen Kampf um Transparenz der Zusammenhänge schaltete sich ungefragt und imperativ ein bisher schweigender grosser alter Mann ein: Apram aus Kanganamun.

Eines Nachmittags besuchte mich eine Zweierdelegation aus Kanganamun, dem nächsten Dorf flussabwärts, und teilte mir mit, ich solle Apram am nächsten Mittag abholen, er habe mir einige wichtige Dinge zu sagen. Das tat ich am nächsten Mittag. Der würdige alte Herr, gross, hager und mit seinem unvergesslichen Adlergesicht, sass schliesslich auf meiner Veranda in Yensan. Als sein Wunsch nach Tee mit viel, viel Zucker befriedigt war, kam er zur Sache. Er sei gekommen, um mit dem Wirrwarr der Buben aufzuräumen. Und der Bube da – Bubari mit seinen fast fünfzig Jahren war auch anwesend – solle sich die Beine vor dem Haus vertreten. Was er, Apram, zu sagen habe, sei nicht für solche Ohren bestimmt. Er begann ganz von vorne, bei der Schöpfungsgeschichte. Eine Unterbrechung des dreistündigen Monologs war nicht angebracht. Als die Sonne wesentlich tiefer stand, bemerkte Apram, dass er jetzt müde sei und ich ihn nach Hause fahren solle. Ein fast genau gleicher Auftritt wiederholte sich eine Woche später.

Erst viel später begann uns – meiner Frau Christin und mir – zu dämmern, was wir auf diesen zwei Tonbändern hatten. Apram begann bei der Schöpfungsgeschichte, wie schon gesagt, und spannte den Bogen in einer genialen Darstellung bis zur heutigen Initiation. Seine Rede war derart intensiv, fast tranceartig, mit pantomimischen und akustischen Darstellungen involvierter Urzeitheroen, in seinen Andeutungen und umfassenden Zusammenhängen derart kunstvoll aufgebaut, dass ich damals im Augenblick des «Vermächtnisses» völlig fasziniert mehr auf die Eloquenz und die dramatische Darstellung des Gesagten achtete denn auf den Inhalt selbst. Wie der Repräsentant einer vergangenen Zeit trat Apram majestätisch und unbeschreiblich charismatisch auf und dann ab. Alle andern schienen neben ihm vorübergehend klein und unscheinbar.

Apram kam und räumte auf, ein für allemal. Getreu dem Iatmul-Grundsatz, dass Wichtiges einmal mitgeteilt wird, und nie wieder, war Apram später nicht mehr zu sprechen. Ich habe ihn bis zu seinem Tode nicht mehr gesehen.

Was er gesagt hat, ist in die Gliederung und Wertung der vorliegenden Quellen eingeflossen. Seine Texte allerdings werden nicht in der Originalsprache veröffentlicht; das hat er ausdrücklich gewünscht. An derartige Wünsche auch anderer Informanten haben wir uns übrigens strikte gehalten.

Nach Aprams Auftritt war alles ein bisschen anders. Seine Autorität wurde nie mit einem Wort angezweifelt. Was ich von ihm in der Tonbandkiste hatte, hat am Sepik nie jemand erfahren. Wenn auch seine Rede viele Rätsel offen liess – die Lösungen stecken zum Teil noch in den Bändern und werden vielleicht nie entziffert –, er schuf den Rahmen, der das Ereignis Initiation als Integrationsmerkmal der Iatmul in seiner ganzen Tiefe erkennen liess. Das Wissen um die Bedeutung von Aprams Auftritt wirkte auf meine engsten Vertrauten im Dorf nachhaltig. Die Feldarbeit in Yensan wurde endgültig ein Teamwork, in welchem alle Beteiligten mit grossem zeitlichem Aufwand versuchten, Stein um Stein zusammenzutragen. Die Endphase meines Aufenthaltes war schon fast hektisch unter dem Zeitdruck, dem ganzen zentralen Thema «Initiation» den tragenden Rahmen zu geben. Wir gingen gemeinsam bis zum Morgen frühere Informationen durch, ergänzten sie, stellten weitere Lücken fest. Der Endspurt hatte begonnen. Das eingespielte und gereifte «Feldforschungskomitee» vergass seine alltäglichen Pflichten um den eigenen Haushalt vielfach und sah vor allem, was bis zu meiner Abreise noch alles zu erledigen wäre. Der Tag der Abreise kam unerbittlich. Da sass ich nun wieder in der Schweiz mit einem Koffer voller Notizen, mit der Hälfte meiner Seele noch am Sepik. Was nun?

Alleine die Transkription der wichtigsten Bänder und Tonbandkassetten dauerte lange, zu lange, um mit der Diskrepanz zwischen Erlebtem an Ort und Stelle und der Umsetzung in ein

druckreifes, interpretierendes Resultat auf Anhieb fertig zu werden. Die vergangene Feldarbeit schien fast immer in ihrer vergnügten Spannung im Gegensatz zu dem zu stehen, was später aus ihr auf akademischer Ebene werden sollte. Die Lebenden und die Toten blieben dabei allzusehr auf der Strecke, ihre Sprache und ihre Aussagen wurden ihrer Existenz allzusehr entrückt.

Nach der groben Aufarbeitung des gesamten Materials blieb alles vorerst liegen, wo es war. Es wäre allerdings ein unverzeihlicher Fehler gewesen, die Anstrengungen, Mühen und Kosten, die die Feldarbeit in Yensan gekostet haben und allen Beteiligten verursacht haben, für vergeblich zu erklären.

Was nun als unsere Leistung gepriesen werden mag, gründet fast immer auf intensiver Mithilfe einer Vielzahl von Beteiligten, vorab jenen in Yensan und den Nachbardörfern. Das Material hat durch die Anschaulichkeit und Prägnanz ihrer Aussagen eine Eigendynamik erhalten und drängte zur Selbstdarstellung – eben echt auf Sepikart. In der späteren Phase der Aufarbeitung durch meine Frau Christin wurde uns beiden immer klarer, dass wir uns weniger auf Interpretationen auf der Grundlage der Quellen verlegen sollten, sondern vielmehr die Quellen in ihrer ganzen Bedingtheit für sich selbst sprechen lassen sollten. Die systematische Ordnung und Auswahl schien uns genug des lenkenden Eingriffes. Böartige Menschen nennen eine derartige Quellenpräsentation zuweilen einen Steinbruch. Dieser Beurteilung möchte ich in aller Entschiedenheit entgegenreten. Ich verstehe unsere Arbeit vor allem als Hommage an die bewunderungswürdigen gedanklichen Leistungen der Iatmul-Kultur und ihrer lebenden Vertreter. In ihrer ganzen Vielfalt und Widersprüchlichkeit soll sie nicht mehr und nicht weniger sein als ein lebendiges Dokument.

1 Die männliche Ritualgemeinschaft

1.1 Erscheinungsformen des Seins – das Konzept der Zentral-Iatmul

Nach dem kosmologischen Verständnis der Iatmul sind dem Sein verschiedene Äusserungsformen zugeordnet, die auf verschiedenen Ebenen entstanden sind.

Nacheinander betraten verschiedene Wesenheiten die Bühne der Welt. Sie erschufen andere Wesen, transformierten sich, vermehrten sich und stehen bis heute miteinander in Beziehung, nehmen Einfluss aufeinander.

Unterschieden werden Kulturheroen, *ngwaal waranga*, die Transformationen des Welterschöpfers sind; Waldgeister (Wald im Sinne einer Opposition zu Mensch und Siedlung), *wandsimot*, die vor den Menschen erschaffen worden waren; und *kip* und *windsumbu*, die seelische Aspekte der Verstorbenen darstellen. Alle diese Wesen werden immer dann *wakin* genannt, wenn sie mit den Menschen aktiv kommunizieren, sich ihnen mitteilen.

Die Zentral-Iatmul interpretieren diesen Kosmos auf mindestens zwei Ebenen, einer volkstümlichen, allgemeinen und einer intellektuellen, nur den grossen Mythologen zugänglichen.

Die volkstümlichen Interpretationen erklären das heutige Zusammenleben der Menschen mit den anderen Wesenheiten, ihre zum Teil unheimlichen und gefährlichen Eigenschaften und beschreiben, unter welchen Voraussetzungen eine Kontaktnahme untereinander erfolgen kann.

Die intellektuelle Interpretation unterscheidet verschiedene Ebenen des Seins: Vier Zeitalter lösen einander ab, die jeweils von anderen Wesenheiten dominiert werden. In jedem dieser Zeitalter entstehen Bestandteile der heutigen Welt. Allerdings ist dies nur eine behelfsmässige Umschreibung, denn nach dem Verständnis der Iatmul können die Zeitalter auch als nebeneinander gelagerte, sich überlappende Bilder oder Ereignissphären gesehen werden – dies um so mehr, als vieles darauf hindeutet, dass die Iatmul Ereignisse nicht chronologisch, sondern «topologisch», d.h. nach Schauplätzen der Geschehnisse, einordnen¹. Der Begriff «Zeitalter» muss also als Hilfskonstruktion genommen werden, die dazu dient, uns über die Abläufe zu verständigen.

Die folgenden Ausführungen, die die skizzierte intellektuelle Interpretation des Kosmos illustrieren, basieren auf den Mitteilungen der bedeutendsten Mythologen, d.h. Intellektuellen, aus verschiedenen Dörfern der Zentral-Iatmul. Keiner hat die ganze Wahrheit offenbart – nimmt man ihre Aussagen aber zusammen, kommt man ihr vermutlich sehr nahe.

¹ Nach einer mündlichen Mitteilung von J. Wassmann werden vermutlich auch die totemistischen Namensreihen auf diese Weise memoriert. Vgl. auch Scaglion, 1990: 53 und Wassmann 1990.

1.1.1 Das Zeitalter der Weltschöpfung

In dieser Phase wurden durch eine Schöpfergestalt aus dem Chaos, das aus Wasser bestand, Licht, Himmel und Erde sowie die Vorfahren der Menschen und die Vorfahren der *wandsimot* geschaffen.

Nachfolgend erzählen drei ältere Männer, wichtige Mythologen aus drei verschiedenen Dörfern, ihre Schöpfungsgeschichte. Die verschiedenen Versionen sind durch die unterschiedliche Klanzugehörigkeit der Männer begründet.

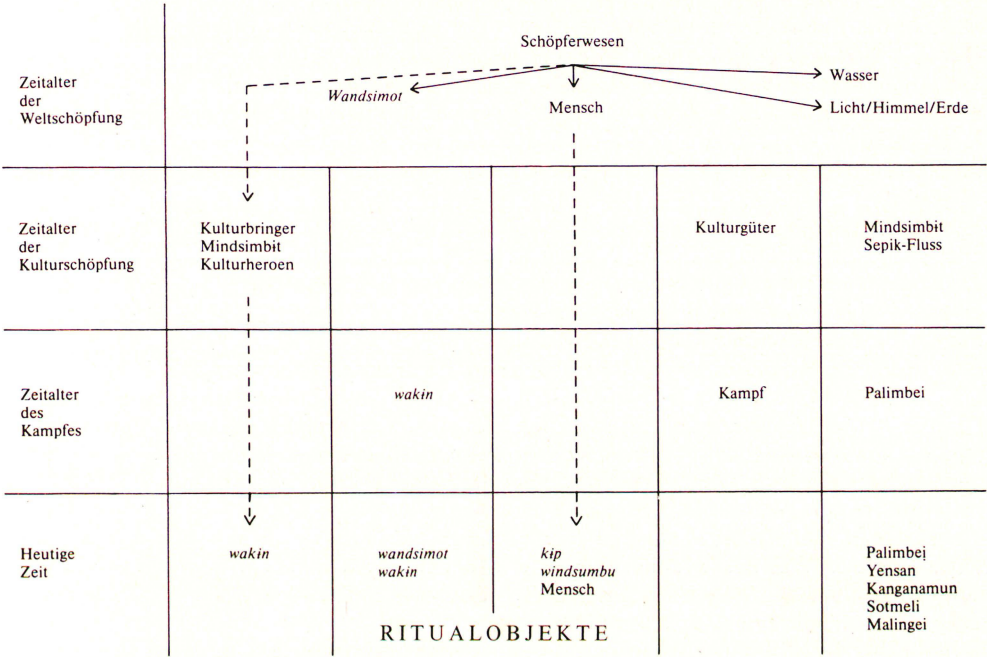
Palimbei
Maso
K 29/1
Zusammenfassung A

Am Anfang war nichts, weder Land noch Wasser. Ein einziges Wesen existierte, das von niemandem erschaffen worden war. Dieses Wesen sah aus wie ein Insekt mit vielen Armen und Beinen und einer langen Nase. Es wurde vom Wind hin- und hergeweht, bis seine lange Nase entzweibrach und es alle Arme und Beine bis auf je ein Paar verlor. Jetzt sah es wie ein Mann aus, mit Armen, Beinen und Penis. Die Welt füllte sich mit Wasser. Auf Geheiss dieses Wesens fing das Wasser an zu brodeln, und Schaum bildete sich. In diesem Schaum wurde ein Mann sichtbar; dann löste sich der Schaum auf, und der Mann lebte. Das Schöpferwesen erschuf auf die gleiche Weise anschliessend eine Frau. Diese beiden Wesen hatten lange Nasen ohne Öffnungen und einen verschlossenen Mund. Sie vermehrten sich, bis sie eine grosse Gruppe bildeten. Sie waren dem Schöpferwesen untergeordnet, von dem sie aber gleichzeitig auch als seine Kinder betrachtet wurden und das seine Macht mit ihnen teilte. Nun lehnte sich der Anführer dieser Gruppe Wesen gegen das Schöpferwesen auf und wollte ihm nicht mehr dienen. Jenes erschuf eine zweite Gruppe Wesen, da es befürchtete, von seinen rebellischen Kindern überwältigt zu werden. Mit seinem Einverständnis warf die zweite Gruppe Wesen die rebellische erste Gruppe hinaus. Darauf erschuf das Schöpferwesen das Licht, indem es Himmel und Erde mit einem lauten Knall voneinander trennte. Die Erde *kabak* bewegte sich nach unten, der Himmel *nyamburu* klappte nach oben, und das Licht drang explosionsartig ein. Durch diese Lichtexplosion wurden die Wesen der ersten und der zweiten Gruppe durcheinander gewirbelt und umhergeschleudert. Die schlechten Wesen der ersten Gruppe verwandelten sich in Krokodile, Schweine, Schlangen und andere Tiere des Busches; sie werden als *wandsimot* bezeichnet. Die langen Nasen und die Münder der Wesen der zweiten Gruppe brachen durch die Lichtexplosion auf – sie wurden zu Menschen.

Yensan
Kambugawi
B 3/2
Zusammenfassung B

Früher gab es nur Wasser, kein Stückchen Erde, keine Fische, nichts. Nur ein riesiges Krokodil schwamm im Wasser sowie dessen Mutter, ein Baumkänguruh, das auf dem Wasser trieb. Das Krokodil hatte nichts zu essen, sein riesiger Bauch war bloss voll Luft. Eines Tages dachte das Krokodil darüber nach, wie es diesen Zustand ändern könnte. Es beschloss die Luft aus seinem Bauch zu blasen, um zu sehen, was daraus werden würde. Es öffnete den Rachen und blies die Luft hinaus. Dieser Wind war so stark, dass die Zunge des Krokodils ausgerissen und in zwei Teile gespalten wurde. Der Unterkiefer wurde das Land, der Oberkiefer der Himmel,

Graphik 1. Die Zeitalter



die Augen zu Sonne, Mond und Sternen. Die beiden Zungenhälften wurden die zwei ersten Menschen: Wolindambi der ältere und Kivimbangi der jüngere Bruder. Sie waren viel kleiner als die heutigen Menschen und üppig behaart. Ihre Gesichter waren «scharf» wie der Kiel eines Schiffes, und auch ihre Augen waren ganz spitz. Die beiden heirateten Nduman, das Baumkänguruh, also die Mutter des Krokodils. Bald gerieten sie aber in Streit um die Frau, und der jüngere Bruder verzichtete auf die Frau und verliess den älteren Bruder. Er schritt über das Land und war zornig auf seinen Bruder. Überall dort, wo er seinen Fuss hinsetzte, entstanden Hügel und Berge. Stampfte er im Zorn stärker auf, wurden die Berge höher, war er weniger zornig, entstanden nur Hügel. Auch wenn er Flüsse und Meere durchschritt, bildeten sich dort Berge, d. h. Inseln. Noch heute sieht man, wie die Berge in langen Ketten zusammenhängen und seine Fussspur bilden. Niemand weiss, wohin er gegangen ist und wo er sich heute befindet.

Kanganamun
Apram
B 11/2
Text 1

1 Es gab keine Menschen, das Mindsimbit entstand erst später. Alle Menschen – später. Alle Männer, Frauen, Kinder entstanden erst später. Ein einziges Wesen entstand aus dem Nichts. Es ist unsere wahre Geschichte der *nyawi*. So also. Jetzt sehen wir es nicht, sein Gesicht, es ist verborgen.

- 5 Seine zweite Form nennen wir Tuatmeli. Er
entstand und schuf alle Speere, alle Dinge, er selbst schuf sie.
Das Schwein entstand, der Kasuar entstand, das Baumkänguruh entstand, alle
Wesen. Dann war er erwachsen, und alle Nahrung konnte
entstehen, und ... sie entstand reichlich, und man kann davon essen.
- 10 Ich habe es (diese Geschichte) nicht gesehen in einem Buch und dann erzählt, sondern ich
trage sie
im Herzen (wörtlich: in den Eingeweiden). Mein Vater hat sie mir erzählt und er hat mich
nicht
belogen.
Dieses Wesen entstand also, als es noch keine Menschen gab.
Es schuf das Wasser, viel (Wasser), es schuf den festen Boden, der
- 15 entstand, Kambak, Kambak, Kambak entstand,
das, was ihr Gott nennt, nennen wir Kambak. Ihr
nennt es Gott, Adam und Eva, die Entstehung der Weissen ist anders.
Ich hörte davon und sagte: «So also, sie haben es mir verheimlicht, es ist Adam und
Eva, sie halten es verborgen», so sagte ich. So ist es, der Mensch entstand, entstand
- 20 einfach. Sie haben Geist. Durch seine Geisteskraft entstand das Schwein,
entstand das Krokodil, das ins Wasser ging, die Vögel entstanden fliegend
am Himmel, alle Wesen. Durch seine Geisteskraft, Kambak. Ich will
die Wahrheit über Kambak sagen: Mangindsameli, so heisst er, er ist
unser richtiger Gott des Bodens, er hat die Menschen geschaffen.
- 25 Oh, er hat nicht alle Menschen geschaffen, nein, zwei entstanden,
zwei, eine ist Memboali. Er erschuf Memboali.
Durch seine Geisteskraft entstand sie aus dem Nichts, er ist nicht – er war
gegenwärtig und dachte weiter, ein Mann entstand, Mindumbwan, ihr Bruder,
der Bruder dieser Frau.

1.1.2 Das Zeitalter der Kulturschöpfung

Nachdem der Weltschöpfer *wandsimot*, Menschen und Licht, d. h. Himmel und Erde erschaffen hatte, verwandelte er sich in einen Kulturbringer, der allen Iatmul ausser den Palimbei (Zentral-Iatmul) Wissen und Kraft vermittelte.

Im urzeitlichen Männerhaus Mindsimbit, das aus dem Kopf eines urzeitlichen Wesens (vermutlich des Schöpferwesens selbst) entstanden war, liegt der Ursprung der Kulturheroen, die Teilaspekte des transformierten Weltschöpfers sind. Sie waren von riesenhafter, nicht festgelegter Gestalt und schufen die kulturellen Äusserungen wie Musikinstrumente (Flöten und Schlitztrommeln), Nahrung (Sago), Jagdgeräte (Speer und Speerwerfer) sowie die Initiation. Sie wanderten gründend und schaffend umher, gestalteten die Welt.

Nach einem Streit brach das Mindsimbit auseinander, der Sepik entstand, und die Kulturheroen verwandelten sich in Vögel, die den Fluss hinunter trieben.

Der Kulturbringer, der aus dem Schöpferwesen entstanden war, verschwand in seinen sämtlichen Teilaspekten und zog sich in den Zeremonialstuhl zurück.

Heute können die Kulturheroen zu *wakin* werden, wenn sie sich den Menschen mitteilen. Sisuwakin, einer der Kulturheroen des Mindsimbit, ist ihre übergeordnete, alle einschliessende Verkörperung. Er wird als älterer Bruder von Sikundimi, der ursprünglich ein *wandsimot* ist (vgl. «Das Zeitalter des Kampfes», Kapitel 1.1.3) bezeichnet. Die Kulturheroen als *wakin* vermitteln im Gegensatz zu den *wandsimot-wakin* den Menschen keine Kampfeswut, sondern wirken eher beratend.

Der Mythologie Apram beschreibt die Entstehung des Mindsimbit und die Aktivitäten der Kulturheroen:

Kanganamun
Apram (und Bubari)
B 11/1 und 2
Text 2

Zum *mindsimbit*

Ein Mann, Mandseyarakumban, starb und wurde begraben. Das Mindsimbit entstand aus seinem Kopf. Der geheime Name des Mindsimbit ist Kwiruva (für das *damangego*). Es entstand aus dem Hirn dieses Mannes.

5 Diese Pfosten, die im Mindsimbit aufgerichtet wurden, haben Namen, sie sind nicht bloss Pfosten, sie sind Menschen:

- | | |
|--------------|--------------------------|
| Kivimbangi | - Lenga, Yat, Pasiko |
| Tuatmeli | - Nambat |
| Yambwiwisi | - Wuenguandsap |
| 10 Sisuwakin | - Ngragen-Nambak |
| Mengenwan | - Ngragen-Nambak, Nambut |
| Waalindambwi | - Lenga |

Diese Männer waren im Mindsimbit und diskutierten. Es gab noch keinen Kampf, sie argumentierten nur. Später entstand der Kampf: Tuatmeli erfind mit Yambwiwisi zusammen den Kampf. Diese zwei Vögel *kaindse* und *wualing* (id. mit *wuaren*?) entstanden, als das Mindsimbit aus dem Kopf des Mannes entstand. Diese Gruppe Männer des Mindsimbit erarbeiteten alle unsere Bräuche.

15 Sie waren im Mindsimbit und erhielten das Wissen um das Männerhaus. Dann gingen viele fort. Der erste Kampf war zwischen Nau-Masam und Wuenguandsap. Sie kämpften nur mit zugespitztem Bambus, es gab keine Speere. Dieser Grund des *gumbungego* des Mindsimbit brach los und ging

hinunter nach Andalaram-Kapaimari. Das ganze *gumbungego* verliess (das Mindsimbit, d. h. die Männer des *gumbungego*.)

Lavurange ist heute Yambun, oben beim Prallufer oben an

- 25 Yensan sind fünf Kokospalmen. Er ist auch das *damangego* des Mindsimbit, der Ort Lavurange.

Andalaram-Kapaimari ist Woliagwi², es ist auch das *gumbungego* des Mindsimbit. Die Nau-Masam waren dort, wo heute die Mission ist.

Den Sepik gab es noch nicht, er kam später.

- 30 Sie kämpften und bemalten sich mit schwarzer Erdfarbe.

Die Wuenguandsap verwandelten sich in *suimeli*, kleine Vögel. Die Nau-Masam wurden *kwalu*. Als sie den Kampf beginnen wollten, verfertigten sich die Wuenguandsap Speerwerfer und sagten, «wir kämpfen mit diesen und werfen die andern in den Sepik, so dass sie zu den Nau-Masam hinunter treiben»; sie wandten eine List an.

- 35 Einige Wuenguandsap befanden sich bei den Nau-Masam. Die Wuenguandsap liessen die Speere los und nahmen Bambusstöcke. Die Nau-Masam konnten nicht gewinnen, die Wurfspere

waren zu schwer, um mit den Speerwerfern geworfen zu werden, und ihre Reichweite war kurz. Die

Wuenguandsap töteten viele Nau-Masam. Die bedauerten diejenigen

- 40 Wuenguandsap, die sich bei den Nau-Masam aufhielten, und nahmen die Bambusstöcke und warfen sie in den Sepik, so dass sie hinunter zu den Nau-Masam trieben. Sie kämpften nicht

lange, 4 Wochen etwa. Dann schlossen sie Frieden. Sie nahmen wohlriechende Erde, *maimban*, und Öl, *ngwat*, und bestrichen sich damit gegenseitig. Öl auf die ganze Brust, Erde auf die Gesichter der Nau-Masam. Dieses Öl heisst *samean gwat*. Die Wuenguandsap strichen so die

- 45 Nau-Masam mit Öl ein, so kamen diese zum Namen Sameangwat.

(Die Nau-Masam strichen die Wuenguandsap mit dem Öl *maman gwat* auf die gleiche Weise ein. Die Anordnung von Öl und schwarzer Farbe entspricht der Zeichnung der beiden späteren Vögel.)

Sie sagten: «Jetzt sind wir richtige Sambura!» Der Sepik brach jetzt. Ambram brach dieses Wasserloch auf, und der Sepik brach los. Die Wuenguandsap und Nau-Masam sangen und tanzten, trieben hinunter, verwandelten sich in Vögel, gingen ganz hinunter an die Mündung und gingen ganz. Heute folgen wir diesen zwei Gruppen nach.

- 50 Es gab nur einen Kampf, dann war er beendet. Später entstanden die *wakin*-Geister, dann wieder entstand grosser Kampf. Nur *wakin*-Geister können Kampfeshitze vermitteln. Ein Dorf besitzt den starken Sikundimi, es erbeutet viele Köpfe, grosses Wohlgefallen. Später geht Sikundimi zu den

- 55 Feinden, und die töten jetzt viele unserer Leute. Die Zeit der *wakin*-Geister ist nicht lange her. Der zweite Name des Mindsimbit, des *gumbungego*, ist Simburuvan.

Kanganamun
Apram
B 11/1 und 2
Textanalyse

Zum *mindsimbit*

-
- 1- 4 Entstehung des mythischen Männerhauses Mindsimbit aus dem Hirn einer Schöpfungsgestalt; geheimer Name des vorderen Teiles, *damangego*, des Mindsimbit.

² Woliagwi: Osten, Totenreich

- 5-12 Die sechs urzeitlichen Wesen im Mindsimbit werden vorgestellt; sie sind durch die Pfosten repräsentiert und Klanen zugeordnet.
- 13-15 Erwähnung des ersten Streites, der damals entstand.
- 16-17 Entstehung der Vögel des Mindsimbit.
- 17-19 Kulturschöpferische Tätigkeiten der urzeitlichen Wesen des Mindsimbit.
- 20-23 Kurze Charakterisierung des ersten Streites. Der hintere Teil des Mindsimbit löst sich ab.
- 24-29 Geographische Erläuterungen zum ersten Streit und zur Lage des hinteren Teiles des Mindsimbit.
- 30-50 Ausführliche Beschreibung des ersten Streites und seiner Folgen. Erfindung der Speerwerfer. Nach dem Streit entsteht der Sepik, die Kämpfenden verwandeln sich in Vögel.
- 51-53 Chronologie der verschiedenen Formen des Seins: *wakin* entstehen erst nach den kulturschöpferischen Urzeitwesen des Mindsimbit. Durch sie ist erst der Kampf im heutigen Sinn möglich.
- 53-55 Auswirkungen der *wakin* auf die Kampftauglichkeit der Dörfer.
- 55-56 Chronologische Angabe: Die Zeit der *wakin* ist noch nicht lange her.
- 56-57 Geheimer Name des *gumbungego* des Mindsimbit.

1.1.3 Das Zeitalter des Kampfes

Vor wenigen Generationen traten die *wandsimot* in Kontakt mit den Menschen und vermittelten ihnen die Fähigkeit zum Krieg.

Der Mythologe Maso beschreibt die Ereignisse wie folgt:

Palimbei
Maso
K 29/1
Zusammenfassung C

Nachdem der Kulturbringer allen Iatmul ausser den Palimbei Wissen und Kraft vermittelt hatte, verschwand er aus der sichtbaren Welt und versteckte sich im Zeremonialstuhl. Von dort aus brachte er einen Mann der Palimbei auf den Gedanken, über die machtpolitisch missliche Lage seiner Gruppe nachzudenken. So beschlossen die Palimbei, etwas dagegen zu unternehmen und auf einen Kopfjagdzug zu gehen, um so an die Kraft der anderen zu gelangen. So wurden die Yambunei beim Fischen auf dem See Mangembi überfallen und die erbeuteten Köpfe zurück nach Palimbei gebracht. Den Palimbei war aber nicht klar, was sie mit den Köpfen anstellen sollten. So füllten sie sie in die grossen Schlitztrommeln und beschlossen, noch einen Überfall zu unternehmen. In zwei riesigen Kanus lauerten sie den zum Fischfang fahrenden Aibom im Wasserlauf Kumalio auf und töteten sie alle. Auf dem Rückweg nach Palimbei wurde eines der beiden Kanus von einem Felsblock getroffen und versenkt. Das andere kehrte sicher zurück, und wiederum wurden die erbeuteten Köpfe in die Schlitztrommeln gelegt. Immer noch wussten die Palimbei nicht, wie sie es anstellen sollten, die Kraft der Köpfe zu aktivieren. Da griffen die *wandsimot* ein: In menschlicher Gestalt führten sie die Palimbei zu einem tiefen Wasserloch. Die *wandsimot* sind den Menschen an Wissen überlegen, denn sie hatten länger als diese mit dem Schöpferwesen zusammen gelebt und seine Macht geteilt. Sie begaben sich ins Wasser, während die Männer von Palimbei im Kreis rund um das Wasserloch Aufstellung nahmen. Die *wandsimot* bewegten sich im Wasser auf und ab und tauchten schliesslich ganz unter. Die Palimbei warteten, und als nichts geschah, schlugen sie mit den Händen rhythmisch auf die Wasserfläche. Da tauchten die Köpfe der *wandsimot* aus dem Wasser auf, ihre Zungen hingen ihnen aus dem Mund, und sie streckten die Hände verdreht mit den Handflächen nach vorn aus dem Wasser. Die Palimbei erschrakten und rannten fort. Die *wandsimot* riefen sie aber zurück und befahlen ihnen weiterzumachen. Dann tauchten sie endgültig unter und verwandelten sich in Krokodile, wurden zu *wakin*. Die Palimbei kehrten zurück und bereiteten das Schlussfest der Kopfjagd vor. Für jeden Kopf wurde ein Schwein geschlachtet und *ndsangwi*-Suppe zubereitet. Dann kauten sie alle Betel und wurden so von den *wakin* des Wasserlochs besessen.

Die übergeordnete, alle umfassende Verkörperung dieser *wandsimot-wakin* ist Sikundimi, der sich in den Zeremonialstuhl begab. Er wird als der jüngere Bruder von Sisuwakin (vgl. Kapitel 1.1.2.) betrachtet und ist vor allem für die kämpferische Stärke Palimbeis verantwortlich. Als sich Palimbei später aufsplitterte und Malingei, Kanganamun, Sotmeli und Yensan besiedelte, blieb die Kraft von Sikundimi allen diesen Siedlungen gemeinsam. Sikundimi hält sich abwechselungsweise in den Zeremonialstühlen aller fünf Dörfer auf.

Eine etwas präzisere Zeitangabe liefert die Darstellung des ersten Kontaktes zwischen Mensch und *wakin* aus Yensan.

Die Entstehung der *wakin*

Früher gab es eine Zeit, als die *wakin* noch nicht durch Menschen sprechen konnten. Sie befanden sich in Dorfnähe, konnten aber keinen Betel von den Menschen verlangen.

Zu dieser Zeit ging im Dorf Sotmeli ein Mann in der Hochwasserzeit nach Eiern suchen und schaute dabei in einem hohlen *ngipma*-Baum, der voller Schlangen war. Diese erfassten ihn und zogen ihn in den Baum. Sie vertilgten alles Fleisch, bis nur noch die Knochen übrig blieben. Sisuwakin, als erster *wakin* überhaupt, fuhr in einen Mann namens Kwatmoimbangi und gab bekannt, wo der Tote zu finden sei. Die Menschen schauten nach und fanden die Gebeine. Sie beschlossen, den Baum in der Trockenzeit zu fällen. Dann schnitten sie von einem Baum *mbandsu* einen Ast ab, um daraus einen Aufhängehaken zu schnitzen. An den fertigen Haken hingen sie für die *wakin* zehn *nyao*-Perlmuttscheiben³ auf. Darauf fuhren viele *wandsimot* in Menschen und sprachen durch sie. Sisuwakin fuhr zuerst in Kwatmoimbangi, dann in Maimban, Maivut, Angumbe und schliesslich in Ndsitombangi, den letzten «Schamanen». Heute hat Sisuwakin keinen menschlichen Träger. Es ist also nicht lange her, seit die *wakin* zum ersten Mal in Menschen fuhren. Der *mbansu*-Baum, aus dem der Haken hergestellt worden war, steht noch heute, und erst fünf Generationen von menschlichen Trägern sind von Sisuwakin besessen worden.

Die Erzählungen aus Sotmeli bringen das erste Auftreten der *wakin* in Verbindung mit der Urfrau Lekndumanbi, die im Konflikt zwischen Sotmeli und Palimbei eine entscheidende Rolle spielte (vgl. auch Stanek 1982: 85–110, der die Geschichte der Lekndumanbi bzw. Leek aus der Sicht der Palimbei erzählt).

Sotmeli
Woebemba, Wurandi
B 11/1
Text 3

Der Kampf zwischen Palimbei und Sotmeli

Als der *wakin* das erste Mal erschien, lebte eine Lenga-Frau namens Lekndumanbi. Sie sagte: «Warum hat dieses Dorf soviel Kraft und Kampfesstärke?» Sie machte sich auf nach Palimbei. Die Palimbei sagten, wir haben nach ihr geschickt, und sie kommt nun. Sie gaben ihr Betelfrüchte und Schweinefleisch, das sie heimbrachte. Sie und ihre Enkelin assen davon. Sie ermahnte ihre Enkelin: «Wenn du Schweinefleisch isst, musst du die Haut und den Knochen beiseite legen, ich besitze einen Zauber, um Knochen und Haut dieses Schweines wegzuwerfen». Die Enkelin ging, und eine andere Enkelin ass nun Schweinefleisch, und sie warf den Knochen ins Wasser. Der *wakin* Ndimbitmeli erschien nun und verwandelte sich in einen Hund, ging hinein (in den Hund). Dieser Hund schwamm im Wasser und ging hinaus und holte den Schweineknochen. Er brachte ihn hinauf ins Dorf. Er ging nahe an das Männerhaus Mangembit. Sie (die Männer) bemerkten ihn, umzingelten ihn und nahmen den Schweineknochen, sie legten ihn ins Innere des Männerhauses Mangembit. Sie schlugen die Schlitztrommel,

³ Halbmondförmige Perlmuttscheiben, als Schmuck auf der Brust getragen und Wertgegenstand bei zeremoniellen Transaktionen, vgl. Obrist et al. 1984, Kat. 17.6.4.

- um die Männer zusammenzurufen. «Es gibt unter uns noch keine Menschen, die schon Schweine getötet und gegessen haben, vermutlich finden wir nun solche.» Sie suchten ein Haus nach dem anderen ab, und sie fanden es. Sie fanden ein *ngusinga* (Vorratsgestell). Darin
- 20 war viel Schweinefleisch, im Haus der Lekndumanbi. Sie warteten auf sie, sie diskutierten es im Männerhaus. Diese Frau wusste Bescheid: Schon lange wusste sie, dass sie nun bekämpft werden sollte, dass sie eines Vergehens schuldig war.
- Sie warteten auf sie, um sie zu speeren. Sie kam, um zu sehen, sie sah (sie) nun, sie kehrte um und ging zurück nach Palimbei.
- 25 Diese Frau ging an einige Orte als Mann, sie ging an andere Orte als Frau, sie pflegte sich zu verwandeln. Als Mann trug sie ein *sikugirugu* (eine Art Schambedeckung?). Sie ging nach Palimbei, erhielt Schweinefleisch und sprach: «Warum geht ihr nicht hinaus aufs Wasser, sondern bleibt nur im Dorf
- 30 und esst *ndsu* (Wassergras)?»⁴ Sie blieb in Palimbei, und eines Tages legte sie einen Tag fest: «An diesem Tag geht ihr und speert die Sotmeli.» Die Männer von Palimbei hatten wiederum Angst: «Ai, es ist ein grosses Dorf, wir können sie nicht besiegen.» Die Frau sagte: «Warum habt ihr Angst. Ihr könnt mit den Frauen zusammen gehen, die Flechtbänder anlegen, um die Brüste hinunterzubinden,
- 35 und sich mit Kasuarfedern schmücken, dann schaut es wie viele Männer aus.» Diese Frau aus Sotmeli wusste um ihre (der Palimbei) Stärke Bescheid, und sie gab sie ihnen auch. Sie machten sich also auf in vielen Kanus. Diese Frau schlüpfte in einen Vogel, *kiantikarak*, eine Art Ente (*Nettapus coromandelianus*). Dem Mann im Bug des Kanus, der den fischenden Leuten (Sotmeli) zuschauen wollte, rief die Frau zu:
- 40 «*kenguindsambit tegwit tembla* – Mann im Heck setze dich. *damandsambit tegwit tembla, tegwit tembla* – Mann im Bug setze dich, setze dich.» Sie war nicht nur in diesem Vogel, sie ging auch in den weissen Kakadu, *wama* (*Cacatua galerita*), und auch in den
- 45 schwarzen Kakadu, *maingi* (*Probosciger aterrimus*)⁵. Als sie im weissen Kakadu steckte, rief sie: «*wala* – es ist noch so weit.» Sie ging in den schwarzen Kakadu: «*wata*.» Sie schaute umher, und alle Kanus der Leute von Sotmeli waren voller Fische, sie selbst hatte einen Zauber gemacht, um die Kanus mit Fischen zu füllen, sie selbst schaute umher.
- 50 Als alle Kanus voll waren, verwandelte sie sich in den weissen Kakadu und sagte: «*wumba, waitniya* – jetzt, beeilt euch!» Die Männer hatten viele Fische gefangen, es gab keinen Raum mehr in den Kanus, um zu kämpfen, so fielen sie
- um. Dies war der Beginn des Krieges mit den Palimbei, vorher gab es keinen. Sie vernichteten die Sotmeli. Sie aktivierten
- 55 verschiedene Schlitztrommeln des Kampfes (vgl. Zusammenfassung C, die dasselbe Ereignis aus der Sicht der Palimbei schildert).

⁴ Die Palimbei fürchteten sich vor den Sotmeli und den Aibom, die Kanus besaßen und sie darum überfallen konnten, wenn sie sich beim Fischfang auf das offene Wasser hinauswagten.

⁵ Beehler, Pratt and Zimmerman 1986: 117 und plate 20.12 und 14, vgl. auch die Rolle des Kakadu *maingi* bei der ersten Initiation im urzeitlichen Männerhaus Mindsimbit, Kapitel 2.4, Text 39.

Wie der *wakin* Ndimbitmeli zum ersten Mal
in einen Menschen fuhr

Sotmeli,
Wobemba
B 11/1
Text 4

- Ganz früher fuhr der *wakin* in den Hund, der den Schweineknöchel holte.
So geschah es vorher. Dies ist die Geschichte, wie der *wakin*
in einen Menschen fuhr. Eine Tochter der Bwrau
nahm ihren Sohn und setzte ihn in den Bug
5 ihres Kanus, und die zwei gingen die Reusen kontrollieren. Das Kind sagte zur
Mutter: «Oh Mama, ich glaube, wir sollten umkehren, es steckt etwas
Fremdes in meiner Haut.» Die Mutter kehrte um und brachte es (das Kind)
ins Dorf zurück. Die zwei banden das Kanu am Steg an, und das Kind
rannte fort und kletterte auf den Hauptpfosten des *ngego*. So
10 kletterte es hinauf, durchbrach die Giebelfront des Männerhauses, auf den Hauptpfosten
durch
das Dach hindurch und hinauf ganz oben auf den Hauptpfosten und rief: «Nennt
jetzt meinen Namen.» Es rief nun nach seinen mütterlichen Verwandten:
«Nennt meinen Namen, und ich lasse den
Pfosten los und springe hinunter.» Die mütterlichen Verwandten besprachen sich: «Ah,
15 wie sollen wir ihn nun nennen?» Der Junge sagte:
«Denkt an eure Sprache, dann findet ihr das Richtige.»
Die Bwrau finden ihn (den Namen) in ihrer Überlieferung und riefen «Bist du
Ndimbitmeli?» Er liess nun los und fiel auf den
Boden hinunter. An diesem Ort fuhr Ndimbitmeli selbst vorher in den Hund,
20 und dann ging er nachher in einen Menschen. Er steckt jetzt
in einem Menschen, und er spricht die Sprache der *wakin*
jetzt.

1.1.4. Die heutige Zeit

Mensch, *kip* und *windsumbu* sind Teile der gesamten menschlichen physischen und spirituellen Masse, die als endlich aufgefasst wird.

windsumbu und *kip* können als Teilseelen verstanden werden: *windsumbu* sind der Hauch, *kip* die Essenz der Toten. Die Verstorbenen bleiben immer in der Nähe der Lebenden. Sie verkörpern sich wieder in jedem Kind, das geboren wird. Jeder Körperteil der Lebenden ist die Verkörperung eines Vorfahren. Es ist also nicht so, dass jeweils ein Toter in einem Neugeborenen wiedergeboren wird, sondern die Gesamtheit der Vorfahren trägt zur Bildung eines neuen Körpers bei.

Die *windsumbu* leben auf den Bäumen und können den Menschen in ihrer ursprünglichen körperlichen Gestalt erscheinen. Die *kip* befinden sich in der Erde. Besonders wichtige grosse Männer werden auf dem *wompuno*, Kultplatz des Männerhauses, beigelegt; ihre *kip* können *wakin* werden, d.h. direkt zu den Menschen sprechen.

Viele der volkstümlichen Erzählungen beschäftigen sich mit den Kontakten zwischen *windsumbu* und den Menschen. In diesen Geschichten wird die Welt der *windsumbu* als eine Art Gegenwelt zur menschlichen Sphäre dargestellt: Die *windsumbu* leben in eigenen Dörfern auf Bäumen, heiraten untereinander und zeugen Kinder. Sie sind den Menschen meist übel gesinnt, sind sogar Menschenfresser. Ein häufiges Motiv ist die Entführung einer menschlichen Frau durch verliebte *windsumbu*, deren sexuelle Begierde allgemein als masslos gilt (vgl. Zusammenfassung I).

1.1.4.1 Der Kontakt mit den *wakin*

Klanspezifische *wakin* in Yensan

Klanverband	Klan	<i>wakin</i>
Wuenguandsap:	Yensanmoro:	Kalanyabwut
	Wanmoro:	Kyangenmawue
	Suaru:	Marengawi
		Wangiwan
	Suarande:	Kambuguli
Wuenguande:		Sabenwei (weibl.)
		(keine <i>wakin</i>)
Iatmil:	Fulindu:	Kalanyabwut
		Sabetnagwan
		Timbunmandse
		Ndumanagwi (weibl.)
		Kamandimi
Lenga:		Wakinambut
		Ndsumbuiragwi
		Bwaindasungut
Ngragen-Nambak:		Kubwundambwi
Sui:	Nambut:	Mangwa

(vgl. die Liste aller in Yensan vertretenen Klane am Schluss dieses Kapitels)

Die Kriegskanus wurden immer in der gleichen Klanzusammensetzung bemannt, dadurch ergeben sich Gruppen von *wakin*:

Yensanmoro, Wanmoro	2 <i>wakin</i>
Suaru, Suarande	4 <i>wakin</i>
Wuenguande, Iatmul-Fulindu, Lenga	8 <i>wakin</i>
Ngragen-Nambak, Nambut, Sui	2 <i>wakin</i>

Im Dorf Yensan wird eine auf den ersten Blick verwirrende Vielfalt von *wakin* unterschieden. Sie alle werden den Klanen, d. h. den Abstammungsgruppen, zugeordnet – so wie sämtliche Erscheinungen der belebten und der unbelebten Welt.⁶

Die Klane werden in zwei Gruppen zusammengefasst: *nyame* – Erdhälfte und *nyawi* – Himmelshälfte. Diese Hälften wiederum, die die gesamte sichtbare und unsichtbare Welt in zwei Teile scheiden, entsprechen dem Himmel *nyamburu* und der Erde *kabak*, die wiederum den Ober- und Unterkiefer des urzeitlichen Krokodils, das die Welt erschuf, darstellen (vgl. Kapitel 1.1.1.).

Jeder der beiden Hälften ist einer der Haupt-*wakin* zugeteilt. Sisuwakin, der auch Alam-bewan genannt wird und von den *wandsimot* abstammt (vgl. Kapitel 2.1.3.), gehört zur *nyawi*-Hälfte, Sikundimi bzw. Kaboindimi, der von den Kulturheroen abstammt (vgl. Kapitel 1.1.2.), zur *nyame*-Hälfte. Beide sind aus dem Schöpferwesen entstanden – sie werden als Brüder bezeichnet; Sisuwakin ist der ältere, Sikundimi der jüngere. Die Vielfalt klanspezifischer *wakin* kommt durch die Aufteilung der verschiedenen Teilaspekte dieser beiden übergeordneten Wesenheiten, die ihrerseits eigentlich eine Einheit darstellen, auf die Klane zustande (vgl. auch Bateson 1958: 236).

In Yensan vertretene Klane

Hälfte	Klanverband	Klan
<i>nyame</i>	Wuenguandsap	Ndamawalasuaru
		Kengwiwalasuaru
		Saun
		Suarande
		Samblab
		Yensanmoro
		Wanmoro
		Yangwimbui
		Moema
	Wuenguande	Samaniak
		Kwatenanguli
		Iatmil
	Iatmil	Fulindu
		Amasa
		Kwarambisal
	Lenga	Yamandsane
		Lenga
		Mbande
		Mandori
		Yat
		Pasiko
<i>nyawi</i>	Sui	Sui
		Sambi
		Mbowi

⁶ Ausführlicher zur Klanstruktur siehe Stanek 1983: 141–189, vgl. auch Wassmann 1982: 32–34.

Hälfte	Klanverband	Klan
<i>nyawi</i>	Sui	Simal
		Nambut
	Sameangwat	Nawa
		Sameangwat
		Kwanse
		Waba
	Ngragen-Nambak	Ngragen
		Nambak

1.1.4.1.1. Der individuelle Kontakt mit den *wakin*

wakin bedienen sich bestimmter Tiere als Hüllen und Fortbewegungsmittel, so z. B. besonders grosser Krokodile, Schlangen oder Schweine. Wird so ein Wirtstier alt, erscheint der betreffende *wakin* einem Mann in Gestalt seines Schwesternsohns, *lawá*, im Traum und befiehlt ihm, Betel, Kokosnüsse und anderes zu opfern. Ist dies geschehen, teilt der *wakin* mit, wo das alte Tier zu finden und zu erlegen sei. Heimlich geht der betreffende Mann dieses Tier töten, und der *wakin* sucht sich eine neue tierische Form. Wiederum zurück im Dorf tötet der Jäger ein Huhn und gibt es demjenigen *lawá*, in dessen Gestalt ihm der *wakin* im Traum erschienen war. *wakin* können aber auch für nur kurze Zeit in ein Tier fahren, so z. B. in einen bekannten Hund, und es später wieder verlassen.

Jeder *wakin* bedient sich jeweils eines bestimmten Mannes, um sich den Menschen mitzuteilen. Durch den Tod eines solchen Mediums ist diese Beziehung beendet, der *wakin* verstummt, bis er sich ein neues Medium auswählt. Zwischen dem Tod eines solchen *wakin*-Trägers und der ersten Besessenheit seines Nachfolgers können Monate oder gar Jahre verstreichen. Wird ein Mann von einem *wakin* besessen, rennt er sofort in das höchstrangige Männerhaus *ngego*, auch wenn er durch seine Ritualgruppenzugehörigkeit⁷ nicht dorthin gehören würde. Im *ngego* rennt er vom vorderen Teil in den hinteren Teil und zurück; die übrigen Männer lassen ihn gewähren, in der Hoffnung, dass der *wakin* zu sprechen beginnt. Wird der betreffende Mann zum ersten Mal besessen, teilt der *wakin* zuerst seinen Namen mit. Die Männer desjenigen Klanes, dem der *wakin* zugeordnet ist, geben dem neuen Medium ein Huhn, Betel und Pfeffer; damit ist er als Träger des betreffenden *wakin* anerkannt.

Will man einen bestimmten *wakin* um Unterstützung für ein Vorhaben angehen, gibt man seinem offiziellen Träger ein Huhn, Betel und Pfeffer. Das Medium isst einen Teil des Betels, der Rest wird am Haken des betreffenden *wakin* im Wohnhaus seines Trägers aufgehängt. Darauf spricht der *wakin* durch sein Medium in einer besonderen *wakin*-Sprache und verlangt bestimmte Gaben, wie z. B. Kokosnüsse oder auch Muschel- oder Schneckengeld, für seine Unterstützung.

Ein *wakin* kann auch für Zauberei (Todeszauber) gebraucht werden, falls der Zauberer weiss, wie er unter Umgehung des offiziellen Trägers den *wakin* rufen kann.

wakin bestrafen auch Normübertretungen. Ein *wakin* bestraft aber nie die Mitglieder seines Klanes, sondern nur Übeltäter anderer Klane, die seinem Klan etwas zuleide getan haben. Bestraft werden vom Kokosnusssdiebstahl (kleines Unwohlsein) bis zur Verführung der Frau eines anderen Mannes oder Tötung (schwere Krankheit oder Tod) alle Vergehen. Die Strafe muss nicht unbedingt den Übeltäter selbst treffen, sondern kann sich auch an einer Person im verwandtschaftlichen Verhältnis oder ihm gehörigen Tieren wie Hunden, Schweinen oder Hühnern zeigen. Bei kleineren Vergehen ist es meist ausreichend, den *wakin* mit Betel und

⁷ vgl. Kapitel 1.2.

Pfeffer zu versöhnen, um die Strafe abzuwenden. Bei grossen Übertretungen tritt unweigerlich schwere Krankheit oder gar der Tod ein. Der *wakin* des eigenen Klandes kann dies nicht verhindern; er kann nur später das gleiche bei einem Mitglied des Klandes des schädigenden *wakin* verursachen. Eine Flucht ist sinnlos, da die Reichweite eines *wakin* unbeschränkt ist.

Es folgt die Schilderung einer Begebenheit, bei der ein *wakin* hilfreich eingreift.

Yensan

18. 11. 1972

Feldnotizen

Hilfe des *wakin* Kalanyabwut

Das Dorf Yensan liegt mit Palimbei bzw. Yindabu in Streit um ein Stück Land. Ein Mann aus Yindabu behauptet, der Assistant District Commissioner (ADC) habe erklärt, der strittige Grund gehöre dem Dorf Yindabu. Vor dem fälligen Besuch des ADC in Yensan findet eine Versammlung aller Männer des Dorfes im *ngego* statt, um die anstehenden Geschäfte vorher zu klären. Vorsichtshalber geben sie dem Träger des für das Dorf wichtigsten *wakin* Kalanyabwut für weiteres gutes Gelingen in der Landaffäre einige Kokosnüsse.

Der Erfolg stellt sich sofort ein: Am Tag des ADC-Besuchs im Dorf trifft auch der Yindabu-Mann ein, der behauptet hatte, der ADC habe über den strittigen Grund schon entschieden. In der Gegenüberstellung kommt die Lüge aus; der ADC wird wütend und droht dem Yindabu ein Gerichtsverfahren wegen gefährlicher Verleumdung an.

So bewirkte der *wakin* Kalanyabwut, dass der lügnerische Yindabu am Tag des ADC-Besuchs ebenfalls nach Yensan kam.

1.1.4.1.2. Der kollektive Kontakt mit den *wakin*

Der Kontakt zwischen den Menschen und den übrigen Wesenheiten erfolgt nicht nur auf individueller Ebene durch einen *wakin*-Träger und seinen bestimmten *wakin*, sondern auch kollektiv im Ritual zwischen der männlichen Ritualgemeinschaft und der Gesamtheit der *wakin* in mehreren oder allen ihren Aspekten.

In dieser kollektiven Kontaktnahme spielt aber der Träger des Haupt-*wakin*, d.h. der Mann, der individuell mit der höchstrangigen Wesenheit kommunizieren kann, eine wichtige Rolle. Bevor ein Ritual stattfinden kann, muss er Kontakt mit dem *wakin* aufnehmen und so die Voraussetzungen für die Durchführung des Rituals durch die Ritualgemeinschaft schaffen. Besonders gut sichtbar ist dieses Vorgehen beim *waal mbangu* zu Beginn des Initiationsablaufs (siehe Kapitel 2.1.1.): In absteigender Reihenfolge werden die spirituellen Kräfte aktiviert, zuerst in ihrer Gesamtheit durch den *wakin*-Träger und dann erst in ihren Teilaspekten.

Die Rituale selbst sind hierarchisch in einem Ritualsystem geordnet.

1.2. Das Ritualsystem

Yensan
Bubari, Keman
K 8/2, 14/2, 22, 25
Feldnotizen

Die Rituale der Zentral-Iatmul können in zwei Kategorien unterteilt werden. Einerseits gibt es die Klan-Rituale, die von einem Klan für eines ihrer Mitglieder oder für einen anderen Klan veranstaltet werden. Darunter fallen Totenfeste, Heiratstransaktionen, *navin* und andere, die von Stanek (1983) beschrieben werden. Andererseits kennen die Iatmul Männerhaus-Rituale, die das ganze Dorf betreffen. Im folgenden soll nur auf diese allgemeinen, alle Klane einbeziehenden Rituale eingegangen werden. Wohl sind die einzelnen Elemente, aus denen diese Rituale aufgebaut sind, d.h. Gesänge, Maskenkostüme und andere Paraphernalia, im Besitz einzelner Klane; der rituelle Ablauf hingegen bezieht die Mitglieder aller Klane der Ritualgemeinschaft ein. Der klanspezifische Besitz kultischer Elemente entspricht der allgemein gültigen Regel der Verteilung aller Phänomene, die wahrgenommen werden können, auf die einzelnen Klane. Die Zuordnung von Teilen der Umwelt auf bestimmte Abstammungsgruppen und damit der Verfügungsgewalt darüber ist gültige Iatmul-Rechtsordnung und trifft für alle kulturellen Bereiche zu. Dieses Zuordnungssystem wird ausführlich von Wassmann (1982) dargestellt.

Träger der Männerhaus-Rituale sind die Ritualgruppen, die aus Männern aller Klane zusammengesetzt sind. Diese Ritualgruppen gehören alle zu einem mehrstufigen Ritualsystem, in dem sie sich jeweils als Gruppe von Stufe zu Stufe bewegen.

Eine Ritualgruppe besteht aus Männern, die der gleichen Generation angehören, wobei eine Generation im Sinne der Iatmul nicht einer vollen Generation in unserem Sinne, sondern einer «halben» Generation entspricht. Diese feinere Unterteilung ergibt sich aus dem Einbezug der Unterscheidung in ältere und jüngere Geschwister in der Generationenbildung (Beispiele bei Stanek 1983: 162–167). Die Frauen werden zur Ritualgruppe ihrer Männer gerechnet und nicht etwa zur Gruppe, zu der sie aufgrund ihrer eigenen Position im Generationensystem gehörten. Die Zugehörigkeit über ihren Ehemann zu einer Ritualgruppe hat im täglichen Leben für eine Frau wenig Bedeutung. Allerdings hat sie unter Umständen bei bestimmten Ritualen besondere Funktionen wahrzunehmen.

Diese Gruppen generationsgleicher Männer durchlaufen als Gruppe alle hierarchisch geordneten Stufen im Ritualsystem.

Der Wechsel von einer Stufe zur nächsten erfolgt kollektiv, d.h. alle Ritualgruppen aller Männerhausgemeinschaften aller Dörfer der Zentral-Iatmul steigen gemeinsam eine Stufe im System auf. Eine individuelle Verschiebung einzelner Männer oder Gruppen von Männern nach oben oder unten findet nur ausnahmsweise statt.

Die Ritualstufen beinhalten bestimmte rituelle Verpflichtungen und Aufgaben für die jeweiligen Inhaber dieser Position. Für die Stufen des Ritualsystems als abstrakte Vorstellung gibt es keine Benennung.¹ Die Bezeichnung der Positionsinhaber, d.h. der Mitglieder der jeweiligen Ritualgruppe, wechselt von Stufe zu Stufe. Die gesamte Ritualgruppe ändert sich, erringt neue Qualitäten. Der Wechsel von einer Stufe zur nächsten ist durch ein gross angelegtes Ritual markiert; die Qualitäten der neuen Stufe müssen aber zuerst noch errungen werden. Der Wechsel selbst, d.h. die andere Benennung der Ritualgruppen, eröffnet erst die Möglichkeiten, die der neuen Stufe zugeordneten rituellen Funktionen wahrzunehmen, obwohl jede Stufe zugleich Vorbereitung für die nächsthöhere ist.

Das Ritualsystem umfasst fünf bzw. in seiner erweiterten Form sieben Stufen. Dreien dieser Stufen ist je ein besonderes Männerhaus zugeordnet. Diese drei Stufen bilden den Kern des Ritualsystems, umfassen die kultisch aktiven Männer der Dorfgemeinschaft:

Stufe 1, Männerhaus *mbore*, Gruppenbezeichnung *ndirugwi*.

Stufe 2, Männerhaus *tigal*, Gruppenbezeichnung *kamlal*.

Stufe 3, Männerhaus *ngego*, Gruppenbezeichnung *mbandi*.

Die noch nicht ins kultische Leben eingetretenen jungen Männer und Knaben befinden sich in der Anlaufstufe 1, Gruppenbezeichnung *ngorisipma* (bzw. in der Anlaufstufe 2, Gruppenbezeichnung *ndsam*, vgl. später).

An die Stufe 3 (*ngego/mbandi*) schliessen sich die Auffangstufen 1, Gruppenbezeichnung *mbambungu*, und 2, Gruppenbezeichnung *sitndsali* an.

Die Bezeichnungen der Ritualgruppen innerhalb des Systems stehen im Zusammenhang mit ihren Rechten und Pflichten:

Anlaufstufe 1: *ngorisipma*

Dieser Name leitet sich von einem Knabenspiel im Gras ab, bei dem mit wildem Bambus wie mit Speeren auf Grasschösslinge geschossen wird.² Die *ngorisipma* sind also noch Kinder, die noch keine rituellen Verpflichtungen haben. Dieser Stufe sind weder ein besonderes Männerhaus noch irgendwelche Rituale zugeordnet.

Stufe 1: *ndirugwi*

Diese Bezeichnung bedeutet Menschenkot; die *ndirugwi* sind auf der untersten Stufe des Ritualsystems. Ihr Männerhaus ist das *mbore* mit seinen Ritualen und Kultobjekten.

Stufe 2: *kamlal*

Der Name leitet sich von *kam* und *mbal* ab: mehrere Brotfrüchte so zusammenbinden, dass eine Traube entsteht. Im übertragenen Sinn sind die *kamlal* die Leute, die immer Brotfrüchte holen, d.h. Essen herbeischaffen müssen. Diese Bezeichnung umschreibt sehr treffend die Beziehung der *kamlal* zur nächsthöheren Ritualstufe (vgl. später). Das Männerhaus der *kamlal* ist das *tigal* mit seinen Ritualen und Kultobjekten.

Stufe 3: *mbandi*

Als *mbandi*³ wird auch der Initiand bezeichnet, im Sinne von einem, der ins rituelle Leben aufgenommen wird. Die *mbandi* sind die eigentlichen Träger der politischen und religiösen Macht. Ihr Männerhaus, das *ngego*, ist das spirituelle Zentrum des Dorfes, und ihre Rituale entscheiden über Gedeih oder Verderb der ganzen Dorfgemeinschaft.

Auffangstufe 1: *mbambungu*

mbambu heisst alt und *ngu* Wasser, also «altes Wasser». Die *mbambungu* besitzen nur noch wenige kultische Funktionen; sie sind vor allem die Berater der *mbandi*. Gewisse Rituale hingegen sind nur von *mbambungu* (oder *sitndsali*) durchführbar; die Entscheidung darüber liegt aber nicht bei ihnen, sondern bei den *mbandi*, die sie zum Vollzug dieser Rituale auffordern.

¹ vgl. aber Kapitel 2.3.1, Anmerkung 2.

² *ngori*: wilder Bambus, *sipma*: brechen.

³ *mbandi* ist auch eine rote Zierfrucht, die als Schmuck in den Ritualen Verwendung findet.

Auffangstufe 2: *siñdsali*

Diese Bezeichnung setzt sich aus den Begriffen *sik*, Penis und *ñdsali*, ein Rindenring, der benutzt wird, um auf Bäume zu klettern, und als Symbol für die Vulva gilt, zusammen. Die *siñdsali* haben ebenso wie die *mbambungu* Einsitz ins *nego* und die gleichen Verpflichtungen.

Männer, die einer benannten Ritualgruppe angehören, bezeichnen sich untereinander als *alambandi*, was so viel wie «zur eigenen Gruppe gehörig» bedeutet. Ebenso kann an sämtliche Ritualgruppen-Bezeichnungen der Begriff *-alambandi* angefügt werden.

Die Mitglieder der nächstunteren Ritualgruppe werden als *suambu-alambandi* (*suambu*: jüngerer Bruder), die Angehörigen der nächstoberen als *nyamun-alambandi* (*nyamun*: älterer Bruder) und schliesslich die Inhaber der Ritualstufe zwei Positionen über der eigenen als *nyait-alambandi* (*nyait*: Vater) bezeichnet.

Diese Bezeichnungen der Männer untereinander innerhalb des Ritualsystems sind dem Verwandtschaftssystem entlehnt. Das Ritualsystem ist aber ein Ordnungssystem, das die Individuen in anderen Gruppen zusammenfasst als das Verwandtschaftssystem. Die Bedeutungsfelder, d. h. die Rollenumschreibungen dieser Bezeichnungen, sind in den beiden Systemen nicht kongruent. Ein *nyait*, Vater, im rituellen Sinn ist nicht dasselbe wie ein *nyait* im verwandtschaftlichen Sinn. Ein *nyait* im verwandtschaftlichen Sinn ist für die kultische Ausbildung seines Sohnes auf der klan-spezifischen Ebene verantwortlich. Ein *nyait* im rituellen Sinn ist nicht für die klanübergreifende Ausbildung von Mitgliedern der Ritualgemeinschaft, die zwei Positionen unter ihm im System eingestuft sind, verantwortlich. Diese Aufgabe fällt den *nyamun*, den älteren Brüdern, zu.

Kultisches und religiöses Wissen erhält das Individuum aus zwei Quellen: 1. das klan-spezifische esoterische Wissen, das innerhalb der Familie vom Vater dem Sohn übermittelt wird⁴, und 2. das allgemeine Wissen, das am ehesten mit «technischem know-how» in kultureller Hinsicht umschrieben werden kann und im Ritualsystem von Stufe zu Stufe weitergegeben wird. Alle Mitglieder einer Ritualgruppe erhalten ungeachtet ihrer Klanzugehörigkeit auf bestimmten Stufen des Ritualsystems bestimmtes Wissen und geben ihrerseits das zuvor auf der unteren Stufe erhaltene Wissen weiter. Der Umstand, dass die Ritualgruppen altersmässig nicht durch eine volle Generation, sondern bloss durch eine halbe voneinander geschieden sind, und dass die Altersstreuung innerhalb einer Ritualgruppe beträchtlich sein kann, verhindert einen Unterbruch im kontinuierlichen Fluss der Wissensvermittlung, wie es beim klan-spezifischen Wissen durch einen plötzlichen, frühen Tod des Vaters geschehen kann.

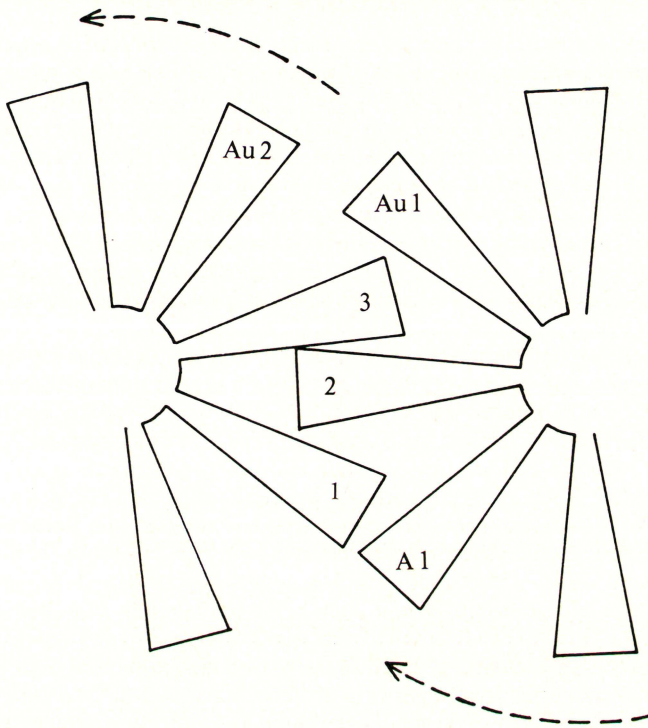
Die Art der Beziehung zwischen *nyamun*- und *suambu-alambandi* ist je nach Position im Ritualsystem verschieden. Sie bewegt sich zwischen den beiden Polen «Belehrung» und «Kampf»; je nachdem ist der eine Aspekt dominanter als der andere⁵. Die Dynamik des Ritualsystems erwächst aus der Beziehung von *suambu*- und *nyamun-alambandi*.

Die Beziehung von *ñdirugwi*, Stufe 1, und *kamlal*, Stufe 2, ist vom friedlichen Aspekt des Lernens geprägt. Behutsam führen die *kamlal* ihre «jüngeren Brüder» ins rituelle Leben ein. Die *ñdirugwi* führen unter ihrer Anleitung die Rituale des *mbore* durch, die in der kultischen Hierarchie so niedrig eingestuft sind, dass etwaige Fehler in der Durchführung keinen irreparablen Schaden im labilen spirituellen Gefüge der Weltordnung hinterlassen⁶.

⁴ Auch vom Bruder seiner Mutter (*wau*) wird dem jungen Mann klan-spezifisches esoterisches Wissen vermittelt, aber nur so viel, dass er fähig ist, für seinen mütterlichen Klan rituelle Handlungen durchzuführen.

⁵ Interessanterweise sind in der Initiation beide Aspekte vorhanden: sowohl ein Ausblick wie eine Vorbereitung auf das künftige Leben in der Ritualgemeinschaft.

⁶ Die sakralen Qualitäten des Männerhauses der *ñdirugwi*, des *mbore*, werden aber respektiert und ernst genommen, vgl. Bateson 1958: 100–101 das Beispiel einer Entweihung des *mbore* und die Konsequenzen.



Die kritische Beziehung im ganzen System besteht zwischen *kamlal*, Stufe 2, und *mbandi*, Stufe 3; sie ist vom Aspekt des Kampfes geprägt. Solange die *mbandi* im physischen und damit auch im spirituellen Sinn die Oberhand behalten, bleibt das Ritualsystem stabil. Sobald aber die *kamlal* die *mbandi* einmal besiegt haben, löst dieser Sieg den Wechsel aller Ritualgruppen auf die nächstobere Stufe aus. Dies erklärt auch, warum die oberste Ritualstufe doppelt vorhanden ist (Auffangstufen 1 und 2): Nicht das Aussterben der Mitglieder der ältesten Ritualgruppe löst den kollektiven Wechsel aus, sondern das Vordrängen der Inhaber der Ritualstufe 2, die die Mitglieder der Ritualstufe 3 aus ihrer Machtposition verdrängen. Die Verdoppelung der Auffangstufe verhindert ein «Herausfallen» der ältesten Männer aus dem System.

Der Kampf zwischen *mbandi* und *kamlal* besteht immer darin, dass die *mbandi*, informiert durch Spitzel, die *kamlal* überfallen und ihnen angepflanzte oder erbeutete Nahrung wegnehmen.

Die *kamlal* legen in der Nähe des *tigal* Gärten an mit Zuckerrohr, Yams, Taro und verschiedenen Blattgemüsen. Sobald die Nahrung reif ist, begibt sich einer der älteren *kamlal* heimlich zu den *mbandi* und fordert sie zu einem Überfall auf. Beide Gruppen bereiten sich nun zum Kampf – bemalen sich mit schwarzer Farbe, legen den Kriegsschmuck an und bereiten ihre Speere vor. Dann überfallen die *mbandi* das *tigal*, besiegen die *kamlal* und plündern die Gärten.

Dieses Vorgehen wird explizit als Kampfes Schulung der *kamlal* bezeichnet. Auch wenn es den *kamlal* gelungen ist, Wild zu erlegen, ein Schwein oder ein Krokodil, weicht einer der älteren insgeheim die *mbandi* ein, die daraufhin die *kamlal* überfallen und ihnen die Beute wegnehmen, um sie im *ngeo* zu verzehren. Selbst wenn die *kamlal* versuchen, unmittelbar nach der Jagd ihre Beute zu zerlegen und zu verstecken, wissen die *mbandi* dank ihren Spitzeln Bescheid und holen das Fleisch selbst aus den Wohnhäusern der *kamlal*.

Die Beziehung der *mbandi*, Stufe 3, zu den *mbambungu/sitndsali* (Auffangstufen 1 und 2) ist wiederum vom friedlichen Aspekt des Lernens und der Belehrung geprägt. Die *mbambungu/sitndsali* sind die Berater der *mbandi* in allen wichtigen politischen und religiösen Fragen. Sie sind durch ihre Erfahrung in der Lage, den korrekten Ablauf der Rituale zu überwachen, und greifen vehement ein, wenn den *mbandi* formale Fehler unterlaufen.

Wird z. B. während eines Rituals der Gesang der *mbandi* unsicher und schwächer, springt ein *mbambungu/sitndsali*, der bis dahin ruhig im Hintergrund gesessen ist, auf, schlägt mit einem Stock den Takt auf den Boden und singt mit lauter Stimme den korrekten Text. Ist die unsichere Stelle überbrückt, zieht er sich wieder zurück. Die *mbambungu/sitndsali* können auch, wenn sich solche Unfälle häufen, ihre *suambu-alambandi* zu nachträglichen Übungsstunden verknurren.

Gewisse rituelle Handlungen können nur sie vollziehen; allerdings entscheiden dabei die *mbandi*, wann und durch wen diese rituellen Handlungen durchzuführen sind.

Bateson (1958: 245) beschreibt kurz das Ritual-System und – indem er die Ritualgruppen von 1–6 durchnummeriert – stellt fest, dass die Gruppen 1, 3, 5 den Gruppen 2, 4, 6 entgegengestellt werden. Er bezeichnet die so gewonnenen Hälften (moieties) mit A und B und führt weiter aus: «The system is so arranged that one of the moieties, A or B, is always senior to the other.» Nach der Verschiebung im Ritualsystem aber wechselt die Seniorität und ...«their seniority will be recognised when they assert their strength violently in a brawl.»

In Yensan war hingegen eine solche Hälftenzuweisung der Ritualgruppen nicht feststellbar, ja sie wurde explizit verneint. Es gibt auch keine Rituale oder rituellen Auseinandersetzungen, die die (Bateson'schen) Stufen 1, 3, 5 gegen 2, 4, 6 vereinen. Solche Vorgänge spielen sich jeweils immer nur zwischen einzelnen *suambu-* und *nyamun-alambandi*, d. h. einander im System direkt benachbarten Ritualgruppen, ab. Die Seniorität der Auffangstufe 2 über die Auffangstufe 1 (Bateson Stufe 1 + 2) spielt überhaupt keine Rolle, denn die Auffangstufe 2 ist lediglich eine Verdoppelung der Auffangstufe 1; sie verhindert, dass – auf ihre Ritualgruppe bezogen – unterdurchschnittlich junge Männer im Alter aus dem System «herausfallen». Auch die rituellen Aufgaben dieser beiden Auffangstufen sind genau dieselben.

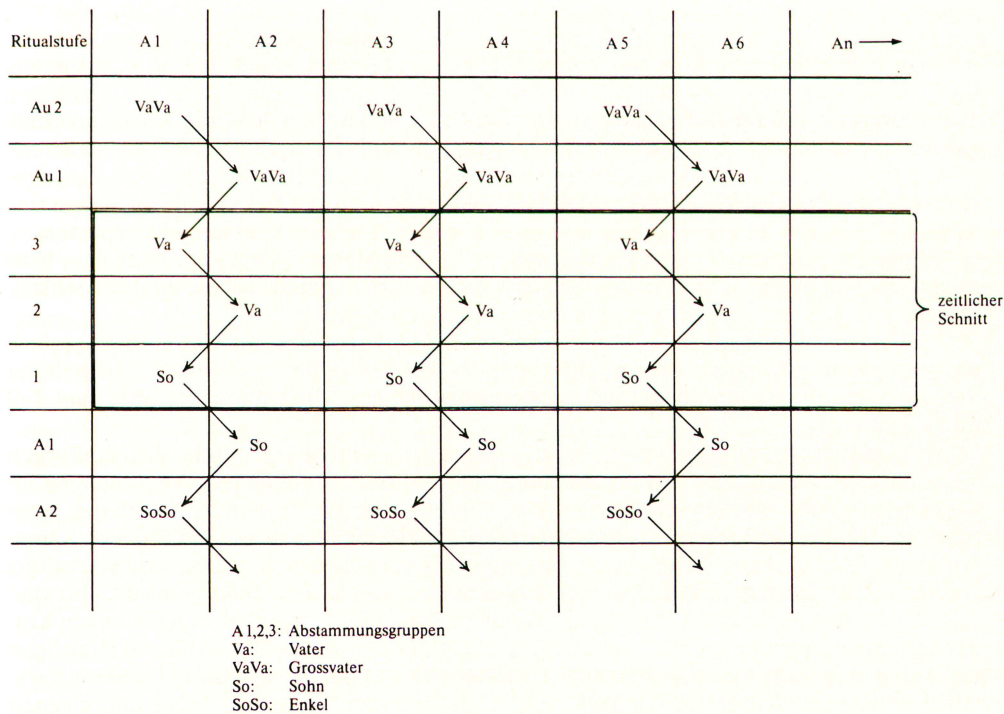
Machtkämpfe, die in gewalttätigen Auseinandersetzungen kulminieren, finden ausschliesslich zwischen den Ritualgruppen der Stufe 2 und 3 statt. Diese beiden Gruppen stehen in einer konflikträchtigen Beziehung zueinander, aus der das System seine Dynamik bezieht. Der Gedanke der Seniorität – falls man überhaupt mit ihm operieren will – ist vor allem auf die Ritualstufen der *kamlal* und *mbandi* anwendbar.

Eine eigentliche Opposition zweier Hälften – so verlockend der Gedanke sein mag und so gut eine solche Struktur auch zum sonstigen dualen Konzept der *Iatmul* passen würde – existiert also nicht, zumindest nicht in diesem vereinfachten Sinn, sondern hat Modellcharakter. Einerseits besteht – wie schon von Bateson erkannt und beschrieben – eine Verdoppelung aller Ritualstufen, d. h. eine Erweiterung des Systems entlang einer zweiten Achse. Quer durch alle Ritualstufen werden die Männer in zwei voneinander unterschiedlichen Gruppen zusammengefasst. Diese Gruppen, die nichts mit den *nyame/nyawi*-Hälften, also der Klanstruktur, zu tun haben, spielen heute (1972) und spielten auch schon zu Batesons Zeiten (1930) keine rituelle Rolle mehr. Sie scheinen ein historisches Relikt oder eine teilweise Übernahme eines Konzeptes benachbarter ethnischer Gruppen darzustellen (s. ausführlicher Kapitel 1.5).

Andererseits bestehen gewisse Polarisierungen: Dies kommt beim sogenannten «bekim bek» (pidg.: zurückgeben, zurückzahlen) zum Ausdruck. Bei jeder Übergabe von kulturellem Inventar von einer Stufe zur nächstunteren wird die Auflage gemacht, das Erhaltene später der nächsten Stufe (d. h. also der Ritualgruppe der Söhne der Geber) in gleichem Zustand und auf die gleiche Weise weiterzugeben. Ebenso werden von den Schlagenden (vgl. Fussnote 7) die von den «älteren Brüdern» (nächsthöhere Ritualgruppe) erhaltenen Schläge der Gruppe der «Söhne», also der nächstunteren Ritualstufe, zurückgegeben.

Dieses Hin- und Zurückgeben ist ein allgemeines kulturelles Konzept, das in verschiedenen Bereichen immer wieder auftaucht. Es findet primär auf individueller Ebene statt: Eine bestimmte Handlung, die ein Individuum an einem anderen vollzieht, wird an dessen Nachkommen vom ehemaligen Empfänger genauso vollzogen⁷. So entstehen lange Interaktionsketten, die bestimmte Abstammungsgruppen eng aneinanderbinden⁸. Das Hin- und Zurückgeben betrifft aber auf einmal höchstens drei Ritualstufen: einerseits die Empfänger und andererseits die Geber und die zukünftigen Empfänger bzw. einerseits die Geber und andererseits die Empfänger und die ehemaligen Geber. Diese Zweiteilung stellt nur eine Momentaufnahme dar, ist nur in einem zeitlichen Schnitt feststellbar und wird nicht als das gesamte Ritualsystem umfassend wahrgenommen. Die Aufteilung des Ritualsystems in zwei entgegengesetzte Hälften ist also ein zutreffendes Konstrukt des Ethnographen, aber nicht latmul-Realität. Ausserdem umfasst das Hin- und Zurückgeben nicht die Ritualstufen als Gesamtheit – hat also keinen Systemcharakter, sondern die einzelnen Interaktionsketten, die jeweils zwei Abstammungsgruppen aneinanderbinden, bilden ein Konglomerat.

Schema: Das Prinzip des Hin- und Zurückgebens am Beispiel des Schlagens



⁷ z. B. Schlagen bei der Übergabe von kultischem Inventar oder zeremonielles Übergeben von Nahrung.

⁸ Ganz besonders betont dargestellt wird dieses Konzept während der Seklusionsphase der Initiation (vgl. Kapitel 2.1.3)

Also schlägt nicht die Gruppe 3 als Gesamtheit die Gruppe 2, sondern das Individuum A1/3 schlägt das Individuum A2/2, das Individuum A3/3 das Individuum A4/2 usw. Später werden A2/2 A1/1 bzw. A4/2 A3/1 schlagen; A2/2 wird also nicht plötzlich A3/1 schlagen, denn er selbst wurde ja früher nicht von dessen Vater, sondern vom Vater von A1/1 geschlagen.

Schon 1972 hatte das Ritualsystem seinen ursprünglichen Generationscharakter verloren. Biologisches und rituelles Alter der Männer klappten immer weiter auseinander. Zu lange hatte keine Verschiebung im Ritualsystem mehr stattgefunden, so dass die Ritualgruppen um eine Stufe zu niedrig im System eingeordnet waren. Die eigentlichen Entscheidungsträger und Inhaber des *ngego*, Stufe 3, gehörten zur Ritualgruppe *kamlal*, Stufe 2. Im Jahre 1985 erfüllen die gleichen Männer die Pflichten der Auffangstufen, sind aber immer noch *kamlal*, d.h. die Ritualgruppen sind zwei Stufen zu niedrig eingeordnet.

Schon 1972 war es aufgrund dieser Überalterung nötig geworden, das System nach unten zu erweitern. Ein im Herbst 1972 initiiert junger Mann gehörte noch keiner benannten Ritualgruppe an, er war *suambu* der *ngorisipma*, Anlaufstufe 1. Die Ritualgemeinschaft reagierte flexibel und benannte eine neue Ritualgruppe: *ndsam*, Anlaufstufe 2. Im Jahre 1985, nachdem das System weiter überaltert ist, haben die Ritualgruppen ihre Bedeutung eingebüßt: Das Ritualsystem ist zusammengebrochen. Einzelne Rituale aus dem kultischen Inventar der verschiedenen Ritualstufen werden in reduzierter Form noch durchgeführt, aber das reiche, sorgfältig durchstrukturierte Ritualleben der Zentral-Iatmul gehört der Vergangenheit an.

1972 sassen im höchstrangigen Männerhaus von Yensan, Nyangrambe, Männer verschiedener Ritualstufen, allerdings mit unterschiedlichen Rechten. Bereits hatten sich *kamlal* und *ndirugwi* mit zwei bzw. drei Schweinen eingekauft, konnten also Rechte auf die Flöten, einen Sitzplatz auf der Ruheplattform und am Feuer geltend machen und am Zeremonialstuhl mitdebattieren. Durch diese Einkäufe wurde die längst fällige Verschiebung im Ritualsystem (siehe Kapitel 1.4.) vorausgenommen. Auch die nächstuntere Ritualgruppe, die *ngorisipma*, hielt sich im *ngego* auf. Sie teilten sich aber in die hinterste Ruheplattform, hatten sich ruhig und unauffällig zu verhalten und durften die kultischen Objekte nicht benutzen.

Einige der *ngorisipma* und noch jüngere, uninitiierte Männer benützen zudem das «haus polis»⁹ als Männerhaus. Dort halten sie sich tagsüber auf, nehmen zusammen ihre Mahlzeiten ein und können unbeschwert plaudern und Witze machen.

Während des Aufenthalts 1972/73 waren über die Hälfte der befragten jungen Männer unsicher, zu welcher Ritualgruppe sie gehörten, oder wussten es überhaupt nicht. Ein weiterer Teil «wusste» die Zugehörigkeit mit Bestimmtheit, Überprüfungen ergaben aber zum Teil grobe Irrtümer.

Auch als das Ritualsystem noch funktionierte, gab es Probleme mit der gleichmässigen Verteilung der Männer auf die Ritualstufen. Vor der letzten kollektiven Verschiebung im Ritualsystem, also vermutlich in den 30er Jahren, war die Ritualstufe 3, *mbandi*, sehr schwach. Die *kamlal* waren zahlenmässig derart überlegen, dass sie bei den rituellen Kämpfen im *tigal* (siehe oben) die *mbandi* programmwidrig überwandten. Um dieses Missverhältnis auszugleichen, wurden in zwei Schüben insgesamt 20 *kamlal* zu *mbandi* gemacht, also eine Stufe im System nach oben verschoben. Ihre damaligen noch kleinen oder ungeborenen Kinder rutschten dementsprechend auch eine Stufe höher (*ndirugwi*). Die restlichen damaligen *kamlal* hatten nicht viel Nachwuchs (*ngorisipma*). Die Meinung ist, dass die wiedererstarkten *mbandi* diese Kinder durch Todeszauber dezimierten (vielleicht, damit ihre eigenen Söhne nach zwei weiteren Verschiebungen im Ritualsystem nicht mehr mit der gleichen misslichen Situation konfrontiert würden).

So sind 1972 nach einer kollektiven Verschiebung im System also die *ndirugwi* zahlenmässig zu schwach und die *kamlal* zu stark. Jetzt wird wieder ausgeglichen:

⁹ Ein Haus, das jedes Dorf baut und unterhält, um die durchreisenden Regierungspatrouillen zu beherbergen.

- Kinder der damaligen neuen *mbandi*, jetzt also *kamlal*, werden zurückgestuft, d.h. der Vater rückte damals eine Stufe im System vor, der Sohn jetzt eine zurück.
- Die Enkel der damaligen *mbandi*, die jetzigen *ngorisipma*, rücken eine Stufe vor zu den *ndirugwi*.

Prinzipiell kann die zahlenmässige Ausgeglichenheit der Ritualgruppen durch die Adoption von Kindern gesteuert werden. Sehr kinderreiche *kamlal* geben Söhne an kinderarme *mbandi* ab.

Die Einteilung der Männer in Ritualgruppen hat dörferübergreifend für die ganze Palimbei-Gruppe Gültigkeit. Ein Beispiel soll dies belegen.

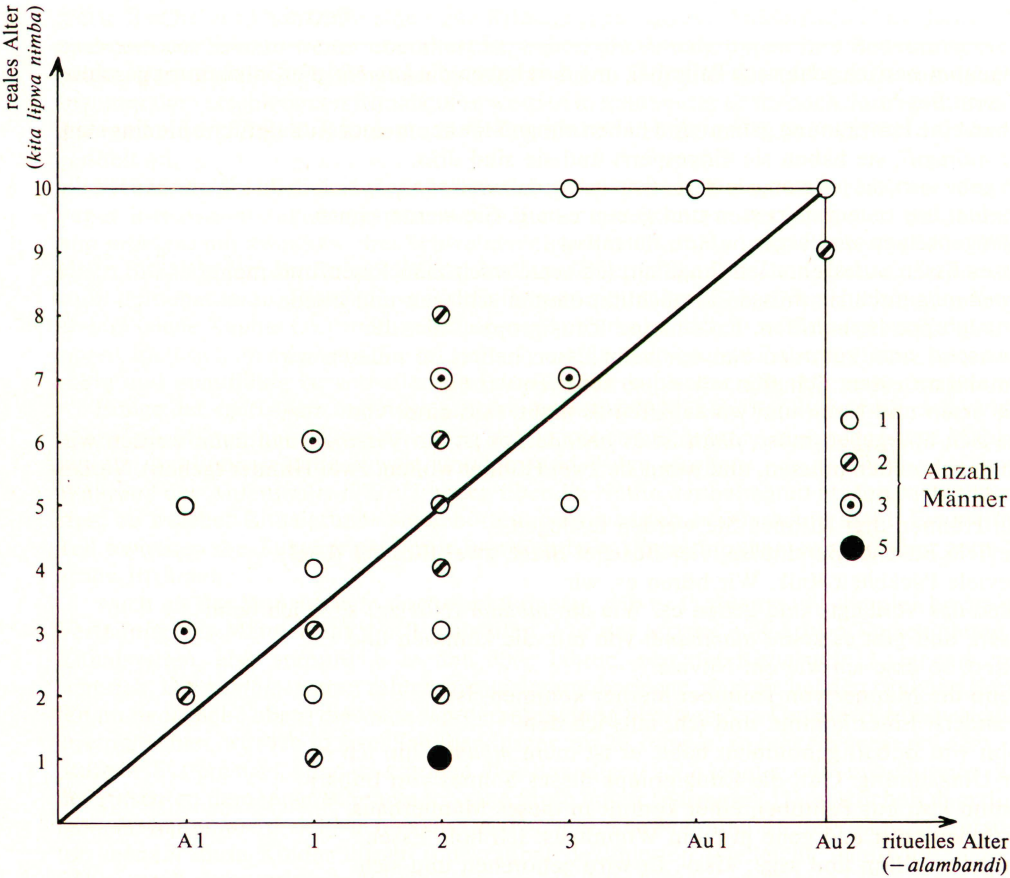
Yensan
Keman
K 12/1
Text 5

- Angenommen ich gehe nach Palimbei, und dort haben die *kamlal* die Umzäunung geschlossen. Sie haben eine Umzäunung gebaut und haben einige Männer meiner Ritualgruppe hineingetan, der *ndirugwi*, sie haben sie eingesperrt und sie sind drin. Ich gehe also, sie müssen, sie bemerken mich, da zerstreuen sie sich in ihre Wohnhäuser, die
- 5 *kamlal*, sie holen viel Essen und geben es mir. Sie werden mich gefangensetzen und sagen: «Gut, du musst dieses Essen aufessen.» Ich fange an, ich setze mich zum Essen und meine *alambandi*, auch sie müssen die Schlitztrommel schlagen und meine Ritualgruppe herbeirufen. Falls meine Ritualgruppe, alle, die
- 10 anwesend sind, kommen und mir beim Essen helfen, so müssen wir gemeinsam essen. Schaffen wir es, so schaffen wir es. Wir essen und essen und wir schaffen es nicht, falls einer von uns sich übergeben muss, dann ist es beendet, es ist ein Verstoss, und dann werden wir ihnen gehorchen müssen, und wenn sie zwei Hühner wollen, zwei Hühner (geben). Verlangen sie
- 15 drei Hühner, drei Hühner. Sie werden festlegen, wieviele Büschel Betelnüsse, vier Büschel Betel, zwei Büschel Betel, wieviele Päckchen Kalk. Wir hören es, wir holen das Verlangte und geben es. Wie ein *mbandi* (Novize) sitze ich beim Essen, und gibt es keine *alambandi* von mir, die kommen und
- 20 helfen, so esse ich wie ein Novize. Wenn die Männer von Palimbei hierher kommen, ist es anders. Einer kommt, und ich, falls ich den Sohn von Bubari genommen habe, er ist mein *mbandi*, bin ich in der Umzäunung. Gut, die Ritualgruppe dieses Sohnes von Bubari
- 25 kommt also aus Palimbei, einer kommt in dieses Männerhaus, ich schaue nur und gehe in mein Wohnhaus. Ich hole Essen, ich gebe es ihm und sage: «Iss». Er wird gehorchen und sich setzen. Stellt er Unfug an, kann ich ihm die Hosen ausziehen. Will er nicht, ziehe ich ihm die Hosen aus, und er kann
- 30 nackt bleiben, er kann nackt essen. Das Hemd kann ich auch ausziehen. Er muss essen. Er isst, schafft er es, so schafft er es. Schafft er es nicht, so werden die Männer dieses Dorfes Ärger kriegen, seine Ritualgruppe hier. So wird es sein.

Neben der Einteilung der Männer in Ritualgruppen existiert noch ein anderes Ordnungssystem, das die Männer in Altersgruppen, die *kita lipwa nimba*, zusammenfasst. In Yensan werden 10 solcher Altersgruppen unterschieden, die jeweils ein Intervall von etwa 6-7 Jahren umfassen. (Es ist möglich, dass dieses Intervall in Beziehung mit den in gleichen Abständen aufgetretenen besonders ausgeprägten Hochwassern steht.)

Ordnet man in einem Diagramm Alters- und Ritualstufen auf den beiden Achsen an und trägt die Position der Männer ein, so ergibt sich ein Bild der Altersstreuung innerhalb der Ritualgruppen.

Verhältnis reales/rituelles Alter 1972/73



Ritualstufe und Altersgruppe bestimmen nicht allein das effektive Gewicht eines Mannes in religiös/politischen Fragen. Neben diesen beiden Faktoren spielen vor allem persönliche Intelligenz und der Umfang des vom Vater vermittelten klan-spezifischen esoterischen Wissens eine Rolle. Im Männerhaus von Yensan werden (1972) vier Klassen von Feuern unterschieden, an denen die Männer sitzen. Je näher sich eine Feuerstelle beim Mittelpfosten befindet, desto höher ist sie eingestuft. Auf der Längsachse, vom Mittelpfosten aus nach beiden Seiten (eine Seite für *nyame*, die andere für *nyawi*) reihen sich in absteigender Wertung die Feuerstellen. Die Verteilung der Männer auf diese vier Kategorien von Feuern zeigt ihren effektiven Rang unter Berücksichtigung sämtlicher Faktoren. Dabei werden jeweils Männer von drei unterschiedlichen Ritualstufen und bis zu fünf Altersgruppen zusammengefasst:

		Ritualstufe	Altersgruppe
sehr grosse Männer		2	8
		3	7
		3	10
grosse Männer	Auffangstufe	2	9
	2 x	1	6
		2	(9) ?
	2 x	2	7
		2	2
	Auffangstufe	2	9
ziemlich grosse Männer		(1) ?	5
		1	3
		1	2
		(2) ?	(5) ?
		2/3	7
unbedeutende Männer	Anlaufstufe	1	?
	Anlaufstufe	1	3
		(1) ?	?
		1	?
		1	3
		(2) ?	(6) ?
		2	4
		2	8

Die Beförderung von einer Rangstufe zur nächsten, d.h. von einem Feuer zum anderen, erfolgt durch die sehr grossen Männer der ranghöchsten Feuer.

1.3. *Beschreibung der Ritualgruppen mit ihren Häusern, Ritualen und Ritualobjekten*

Auf zwei Tonband-Kassetten haben Gewährsleute der Iatmul ihr Ritualsystem so vollständig wie möglich dargestellt (vgl. Vorwort). Die folgenden Ausführungen gliedern sich daher weitgehend nach den von diesen Männern verwendeten Prinzipien. Zuerst werden das Haus und das kultische Inventar der untersten ritualfähigen Stufe 1, dann der Ritualstufe 2 und schliesslich der höchstrangigen Stufe 3 beschrieben. Die Reihenfolge der Beschreibungen innerhalb der jeweiligen Ritualstufen entspricht ebenfalls der von den Gewährsleuten gewählten Reihenfolge.

Dieses Gerüst wurde teilweise ergänzt mit Angaben weiterer Informanten und esoterischen Texten zu den einzelnen Ritualen.

Allgemeine Angaben, wie zum Verhältnis der Ritualgruppen zueinander oder zur heutigen Situation des Ritualsystems, wurden im allgemeinen Teil (Kapitel 1.2.) verarbeitet.

Zwischen den einzelnen Stufen haben die Iatmul jeweils die Schilderung der Bedingungen des Wechsels von einer Ritualstufe zur nächsten eingeschoben. Diese Informationen wurden im Kapitel 1.4. (die Verschiebung im Ritualsystem) verwendet. Ebenso wurden Angaben zu besonderen Initiationen (das letzte Mitglied einer Ritualgruppe wird initiiert oder eine Initiation findet während des bedeutsamsten Rituals, des *wakin mbangu*, statt) gesondert im Kapitel 2 untergebracht.

Transkription und Übersetzung der beiden Tonband-Kassetten sind als Text 40, Gesamtdarstellung des Ritualsystems, im dritten Teil, Grundlagen-Texte, aufgeführt.

1.3.1. Das Männerhaus *mbore* und die Ritualgruppe *ndirugwi*

1. Das Haus
2. Das kultische Inventar und die Rituale
 - die Schambedeckung aus *kawa*-Blättern
 - das Ritual *mwoli mbangu* und die zugehörige Handtrommel *mwoli kwangu*
 - der Rückenschmuck *mawat*
 - die Schweinemaske *mbal* und ihr Auftritt
 - die Maultrommel *wala wudengao*

1.3.1.1. Das Haus

Das *mbore* sieht äusserlich wie ein gewöhnliches Wohnhaus aus. Im Innern befinden sich an den Längsseiten Ruhebetten, die aber nicht wie im *ngego* (siehe später) nach Klanen aufgeteilt sind, sondern gemeinsam benutzt werden. Weiter ist das *mbore* mit Hockern und einer Reihe Feuerstellen ausgestattet. Es wird von der Ritualgruppe der *ndirugwi* benützt, die sich tagsüber vor allem hier aufhalten.

1.3.1.2. Das kultische Inventar und die Rituale

Nach einer der periodisch stattfindenden Verschiebungen im Ritualsystem (siehe Kapitel 1.4.) ist im *mbore* eine neue Ritualgruppe ins aktive kultische Leben eingetreten. Nach und nach erhalten diese jungen Männer von ihren Vorgängern, die jetzt das *tigal* innehaben, den Kultbesitz des *mbore* ausgehändigt. Sie erlernen die Durchführung der ersten Rituale und üben auf Musikinstrumenten; sie werden in die Anfangsgründe männlicher ritueller Aktivität eingeführt.

- *kawa sitmbi* (*kawa*: *Cordyline* spp; *sitmbi*: Schambedeckung)

Beim Bezug des *mbore* wird den *ndirugwi* eine Schambedeckung aus *kawa*-Blättern als Symbol für die Schambedeckung des Kopfbjägers aus dem Fell des Fliegenden Hundes¹ ausgehändigt. (Es handelt sich also vermutlich um das Recht, die Schambedeckung des aktiven Kopfbjägers zu erwerben, d.h. an Kriegszügen teilzunehmen).

Zur Übergabe des *kawa sitmbi* gehört ein rituelles Ereignis. In Zusammenhang damit steht die Geburt des ersten Kindes eines Mitglieds der *ndirugwi*-Ritualgruppe. Dieses Kind, das potentiell erste Mitglied einer neuen Ritualgruppe, steht in einer besonderen Beziehung zu allen *ndirugwi-alambandi*. Es ist ihnen untersagt, Nahrung, die dieses Kind - Junge oder Mädchen - berührt hat, anzunehmen. Das Ritual, das mit der Übergabe des *kawa sitmbi* in Verbindung steht, kann erst stattfinden, wenn dieser erste Nachkomme der *ndirugwi* gehen gelernt hat und feste Nahrung essen kann.

In der Morgendämmerung begeben sich die *ndirugwi* zusammen mit den *kamlal*, d.h. der nächstoberen Ritualgruppe, in den Wald, fällen dort einen *maam*-Baum und schneiden eine *ngwiet*-Liane. Der Saft dieser beiden Pflanzen wird in einem Palmblatt aufgefangen und von den *kamlal* getrunken und in die Haut gerieben. Die *ndirugwi* trinken nicht, sondern reiben sich nur den Saft ein. Anschliessend erhalten sie das *kawa sitmbi* und kehren ins Dorf zurück.

¹ Siehe Obrist et al. 1984: Kategorie 1.2.5.

Dort werden sie von ihren Eltern erwartet, die ein grosses *navin*² für sie veranstalten. Nachher begeben sich die *ndirugwi* ins *mbore* und bleiben dort, ohne Nahrung zu sich zu nehmen, bis gegen Mittag. Erst jetzt waschen sie sich die Hände.

- Das Ritual *mwoli mbangu* (*mwoli*: evtl. Ostwind, der eng mit den Vorstellungen vom Tod verbunden ist, vgl. Stanek 1982: 238-241; *mbangu*: Ritual)

Das *mwoli mbangu* ist ein Ritual, das eng mit dem Geistwesen Yensanmeli³ in Verbindung steht. Wie auch andere Rituale ist das *mwoli* in drei Teile gegliedert. Am Nachmittag findet der öffentliche Teil, das *aivo mwoli* (*aivo*: Nachmittag), mit den Frauen und Kindern zusammen statt. Später am Abend folgt im Innern des *mbore* das *yirukut mwoli* (*yirukut*: laut singen). Dann schliesst sich etwa um Mitternacht das *ngan mwoli* (*ngan*: Nacht) an. Vorher muss aber stehend ein Zwischenlied, das *yangendsan mangan* (*yangendsan*: Sagopalmart; *mangan*: Fischart)⁴ gesungen werden. Das *ngan mwoli* dauert bis etwa vier Uhr morgens, dann folgt wieder das Zwischenlied *yangendsan mangan*. Darauf endet das *mwoli mbangu* mit dem *yirukut mwoli* um etwa acht Uhr morgens.

Das *mwoli mbangu* wird den *ndirugwi* nach der Schambedeckung aus *kawa*-Blättern übergeben. Die *kamlal* künden den *ndirugwi* die Übergabe einige Zeit vorher an. Dies ermöglicht den *ndirugwi*, Nahrung zusammen zu tragen, die als Bezahlung für das *mwoli* von je einem *ndi-rugwi* an je einen *kamlal* übergeben wird. Diese Gabe besteht aus Zuckerrohr, Kokosnüssen, Suppe aus Knollenfrüchten sowie Betelnüssen, Pfeffer und Tabak, aber weder Huhn noch Schweinefleisch, und wird jeweils einem Mann der eigenen Männerhaushälfte, d.h. innerhalb der totemistischen Hälfte, überreicht. Dieser *kamlal* selbst bezahlte, als er *ndirugwi* war, den Vater des jetzigen *ndirugwi* auf dieselbe Weise. Im rituellen Sinn gilt er als Nachfolger des Vaters des *ndirugwi* und muss diese Verpflichtung an dessen Sohn weitergeben (vgl. das Konzept des Hin- und Zurückgebens, Kapitel 1.2.).

Am Tag der Übergabe stellen die *kamlal* eine Maskenfigur, die Yensanmeli verkörpert, in ihrem Männerhaus, dem *tigal*, her. Tanzend bringen sie die Figur aus dem *tigal* vor das *mbore*, dabei halten sie sie in ihrer Mitte, so dass die anwesenden Frauen und Kinder sie nicht sehen können. Die *ndirugwi* tanzen vor dem *mbore* und werden von den *kamlal* mit der Maskenfigur umtanzt. Während die *kamlal* weitertanzen, verlassen die *ndirugwi* den Kultplatz und gehen in ihre Familienhäuser, um die bereitgestellten Nahrungsmittel zu holen, die für das *mwoli* übergeben werden sollen. Nun übergeben die einzelnen *ndirugwi* ihre Bezahlung ihren Vorgängern im Ritual. Zuvor haben die *kamlal* die Maskenfigur Yensanmeli ins *tigal* zurückgebracht.

Nun wird das *mwoli mbangu* im Innern des *tigal* fortgesetzt, im üblichen Ablauf von *yirukut mwoli*, *ngan mwoli* und wiederum *yirukut mwoli*. Dabei liegt der Ablauf der Gesänge ganz in den Händen der *kamlal*, die *ndirugwi* hören vor allem zu und versuchen so viel als möglich vom Text und der Melodie zu behalten. Kurz vor Sonnenaufgang, also vor dem Beginn des abschliessenden *yirukut mwoli*, wird ein Blatt des Baumes *kat* gepflückt und (in den Boden?) gesteckt. Nach drei bis vier Stunden ist dieses Blatt welk geworden und zeigt den Schluss des *mwoli* an.

Diese einmalige Demonstration des *mwoli* reicht aber nicht, um allen *ndirugwi* sämtliche dazu gehörigen Gesänge beizubringen. Später kommt ein *kamlal* regelmässig ins *mbore* und lehrt die *ndirugwi* Gesang um Gesang des *mwoli*, bis sie es beherrschen. Dieser Mann wird zusätzlich mit Nahrungsmitteln bezahlt.

² *navin* sind auf Klanebene oder individuell praktizierte Rituale, um eine besondere Leistung eines Individuums zu feiern, ausführlicher siehe Kapitel 2.1.6.

³ Vermutlich ein untergeordneter Aspekt der *wakin*-Geistwesen, die im *ngego* aktiviert werden.

⁴ Dies entspricht dem Oppositionspaar *nau* (Sagopalmart) und *tipmeaman* (Borassuspalm), das in den *ngego*-Ritualen eine Rolle spielt, vgl. Kapitel 1.4.

Zum *mwoli mbangu* gehört eine spezielle röhrenförmige Handtrommel, *mwoli kwangu* (*kwangu*: Stimme), die zusammen mit dem *mbangu* den *ndirugwi* übergeben wird⁵.

Am gleichen Tag wird auch der Rückenschmuck *mawat* übergeben. Dieser Schmuck scheint eine Beziehung zum *mwoli* zu haben, wird aber auch beim *waal mbangu* (dem Krokodilstanz anlässlich der Initiation) getragen, der den *ndirugwi* ausdrücklich verboten ist. Leider wurde dieser Schmuck nicht näher beschrieben.

- Die geflochtene Maske *mbal* mit dem zugehörigen Auftritt (*mbal*: Schwein)

Im Wald hinter dem *mbore* wird eine grosse Umzäunung errichtet; darin findet der Auftritt der Schweinemaske statt. Sie stupst die anderen Teilnehmer mit der Schnauze. Ihr Auftritt beginnt um etwa acht Uhr morgens, dauert bis Mittag, wird unterbrochen und nochmals am späteren Nachmittag von ca. 16 bis 17 Uhr aufgenommen. Nachts tritt die Schweinemaske nicht auf.

Nach der Übergabe findet am Ort des Auftritts ein grosses *navin* statt; die Väter und die Mütter der *ndirugwi* tanzen nackt. Das *mbal* wird mit Betelfrüchten und Pfeffer bezahlt. Der Auftritt der Schweinemaske findet immer im Wald statt, die Maske selbst wird im *mbore* aufbewahrt.

- Die Maultrommel aus Palmblattschneide *wala wude ngao* (*wala*: Kanu [Krokodil]; *ngao*: Palmblattschneide)⁶

Dieses Instrument wird den *ndirugwi* von den *kamlal* ohne zugehörige Melodie übergeben. Die *ndirugwi* komponieren eigene Melodien, die der Liebeswerbung dienen. Besonders gelungene Kompositionen werden auch aus anderen Dörfern übernommen oder dahin weitergegeben. Möglicherweise erhalten die *ndirugwi* die Maultrommel noch vor der Übergabe des *sitmbi*.

⁵ Obrist et al. 1984 Kategorie 16.2.1.

⁶ Vgl. auch Obrist et al. 1984 Kategorie 16.1.12.

1.3.2. Das Männerhaus *tigal* und die Ritualgruppe *kamblal*

1. Das Haus
2. Das kultische Inventar und die Rituale
 - die Panflöte *ngwal yikut*
 - das Klangholz *mbaomi*
 - das Ritual *mbal mbangu*
 - die *mwai*-Masken und ihr Auftritt
 - die Stabzither *tigal ngao*

1.3.2.1. Das Haus

Das *tigal* sieht äusserlich dem *ngego* ähnlich⁷: wie dieses besitzt es auf beiden Schmalseiten je einen grossen Hauptpfosten und ein oberes Stockwerk; ebenso sind auf der Längsachse die Feuerstellen angeordnet. Ob es ebenfalls einen zentralen Hauptpfosten besitzt, ist aus der Schilderung nicht ersichtlich. Das *tigal* weist aber keine Ruheplattformen auf, sondern ist mit Hockern möbliert, die individueller Besitz der einzelnen *kamblal* sind⁸. Es ist durch das Fehlen des Kulthügels *waak* auf einen Blick vom *ngego* zu unterscheiden. Weitere Unterscheidungsmerkmale sind das Fehlen der Giebelaufsätze, die die menschenfressenden Adler und ihre Mutter darstellen und durch Tontöpfe ersetzt sind⁹. Im übrigen ist das *tigal* eher niedriger, aber breiter gebaut als das *ngego*¹⁰. Wie das *ngego* trägt es aber einen individuellen Namen, der sich nach dem Besitzerklan des Bodens richtet, auf dem es steht¹¹.

1.3.2.2. Das kultische Inventar

Das kultische Inventar des *tigal* wird nicht wie dasjenige des *mbore* nach und nach übergeben, sondern kurz vor der Verschiebung im Ritualsystem durch zwei Schweine von den vorherigen Inhabern, den *nyamun-alambandi*, gekauft. Den Anstoss aber, ein Ritual, z. B. das *mwai*, zum ersten Mal durchzuführen, erhalten die *kamblal* von ihren Vorgängern, den neuen *mbandi*.

In der *kamblal*-Zeit wird grosser Wert darauf gelegt, dass die Männer die Schlaginstrumente beherrschen lernen. In dieser Lebensphase sollten sich auch die jüngeren, noch immer ledigen *kamblal* verheiraten: Zum Kultbesitz des *tigal* gehört ein besonderes Ritual, das auch unattraktiven Männern die Werbung um eine Frau ermöglicht.

- *ngwal yikut*, eine dreifache Panflöte aus der Bambusart *kao*¹². Mit diesem Instrument ist ein Auftritt zweier nackter Tänzer verbunden, die das *ngwal yikut* spielen und eine Groteske aufführen.

⁷ Vgl. Kapitel 1.3.3.1.

⁸ Vgl. das Ritual *tigit ndsigi* (wörtlich: Stuhl/schlagen) am Schluss des Initiationsablaufs (Kapitel 2.1.7.), bei dem die Novizen individuelle Hocker durch Geschlagenwerden von einem älteren Verwandten mütterlicherseits übernehmen.

⁹ Dies entspricht einem Bild aus der Adler-Mythe: Die Urfrau gebiert zwei Eier, die sie in einen Tontopf legt; daraus schlüpfen später die menschenfressenden Adler (Wassmann 1982: 249), die am *ngego* angebracht die Stärke und die Kampfkraft des Dorfes symbolisieren. Das *tigal* ist die Vorstufe zum *ngego*.

¹⁰ Vgl. Foto 22/R 495, 83/R 547, 629–30, Berlin.

¹¹ Vgl. die Liste der klanspezifischen Männerhausnamen, Kapitel 1.3.3.1.

¹² Vgl. Obrist et al. 1984 Kategorie 16.4.6.

– *mbaomi*, ein Schlaginstrument, bestehend aus einem gehälfeten und teilweise ausgehöhlten Baumstamm, der im *tigal* an beiden Enden aufgehängt und mit zwei Stöcken geschlagen wird. Sein Klang trägt wie der der grossen Schlitztrommel des *ngego* sehr weit (9–10 km), die zugehörigen Rhythmen hingegen sind anders¹³.

Soll ein *mbaomi* hergestellt werden, so gehen die *kamlal* in den Wald, um einen *vira*-Baum zu fällen. Die eigentliche Arbeit dürfen nur solche *kamlal* verrichten, die noch keinen Geschlechtsverkehr hatten (also vermutlich die allerjüngsten Mitglieder der Ritualgruppe). Der Stamm wird bearbeitet und der entstehende Abfall Besuchern aus anderen Dörfern heimlich in die Netztaschen praktiziert. So gelangen die Späne und damit der Klang des *mbaomi* auch in entferntere Dörfer.

Zum *mbaomi* gehört ein Ritual, das während der Hochwasserzeit stattfindet. Zwei ältere *kamlal* schmücken sich: sie sind nackt bis auf ein Büschel Krotonblätter (*kawa*) über dem Gesäss. Sie stellen die *windsumbu*-Brüder Bambien und Yensanyimbu¹⁴ dar. Mit sich führen sie eine Palmblattschneide und zwischen sich halten sie ein mit Krotonblättern geschmücktes Bündel. Frauen und Kindern haben sich in der Nähe des *tigal* versammelt, dann erklingt das *mbaomi*, und die beiden Tänzer beginnen zu tanzen. Sie bewegen sich im Kreis und vor und zurück im oder um das *tigal*. Die Frauen und Kinder können ungehindert zuschauen, da keine Umzäunung errichtet worden ist. Das Schlagen des *mbaomi* nähert sich nun dem Ende, die letzte Schlagfolge erklingt, da kreisen die beiden *windsumbu* die übrigen *kamlal* ein. Diese springen nach allen Seiten ins Wasser und schwimmen davon. Die zuschauenden Frauen und Kinder jubeln und belachen besonders originelle oder gelungene Sprünge.

Anscheinend wird das *mbaomi* auch ohne besonderen rituellen Anlass regelmässig geschlagen, ist seine Beherrschung doch unerlässlich als Vorstufe zum späteren korrekten Schlagen der grossen *wakin*-Schlitztrommeln des *ngego*. Meist fängt einer der älteren *kamlal* vor der Morgendämmerung mit dem Schlagen an, hört wieder auf und beginnt in der Dämmerung von neuem, bis es ganz hell ist. Bei dieser Aufgabe lösen sich die *kamlal* gegenseitig ab.

– *mbal mbangu*¹⁵, ein dreiteiliges Ritual, das mit dem Geistwesen Yawendsimbit¹⁶ in Zusammenhang steht. Die drei Teile heissen, wie die entsprechenden Teile des *mwoli mbangu* (vgl. Kapitel 1.3.1), *aivo mbal* (Ritual am Nachmittag), *yirukut mbal* («heftiges» Ritual) und *ngan mbal* (Ritual in der Nacht). Das *mbal mbangu* kennt aber im Gegensatz zum *mwoli mbangu* kein Zwischenlied und hört in der Nacht mit dem *ngan mbal* auf. Es findet zum ersten Mal kurz nach einer Verschiebung im Ritualsystem statt, wenn es Zeit wird, dass sich die neuen *kamlal* verheiraten.

Der Tag des *mbal mbangu* wird festgesetzt und allen Dorfbewohnern mitgeteilt. Die *kamlal* und die jungen unverheirateten Frauen schmücken sich besonders prächtig. Gegen Abend strömen alle zum *tigal*: Junge Frauen, die einen Mann wünschen, und auch die älteren Leute, die sich über die Neigungen der jungen Leute auf dem Laufenden zu halten wünschen.

Die *kamlal* haben besondere Armreifen aus Palmrinde vorbereitet, die *mimongwat* genannt werden¹⁷. Sie wählen einen der ihren als «Sprecher» für die anderen aus; dieser soll beredt, amüsant und vom Betelgenuss berauscht sein¹⁸. Der «Sprecher» trägt alle *mimongwat*-

¹³ Vgl. Obrist et al. 1984 Kategorie 16.1.8.

¹⁴ Vermutlich ein anderes, untergeordnetes Namenspaar der beiden Haupt-*wakin* Sikundimi und Sisuwakin.

¹⁵ *mbal*: Schwein; die Beziehung zur Schweinemaske *mbal* des *mbore* ist unklar.

¹⁶ Evtl. ein Name aus der Namensreihe des urzeitlichen Schweines Ndsimbitngawi, vgl. auch Text 6, Kapitel 1.3.3.1. und Kapitel 2.1.1. «Vorbereitende Zauberverhandlungen idealtypisch».

¹⁷ Diese Armreifen wurden nicht näher beschrieben; *ngwat*: Baumart; vgl. auch Obrist et al. 1984 Kategorie 17.8.

¹⁸ Normalerweise geht bei den Iatmul die Initiative von der Frau aus (vgl. Stanek 1983: 331); der «Sprecher» der *kamlal* muss also ein recht beherzter Mann sein.

Reifen hinaus zu den vor dem *tigal* wartenden Frauen. Dabei stellt er sich absichtlich ungeschickt an und tut so, als sei seine Last unheimlich schwer. Er begibt sich mitten zwischen die Frauen. Im Auftrag seiner *alambandi* übergibt er den von diesen ausgewählten Frauen die jeweiligen *mimongwat*-Reifen. Die Frauen können die Gabe ablehnen; nehmen sie aber an, gelten sie als mit dem Hersteller des Armreifens verlobt. Der «Sprecher» muss amüsant und schlagfertig sein, er muss die Frauen zur Annahme der Armreifen überreden, d. h. zu einem öffentlichen Eheversprechen bewegen können. Nimmt eine Frau an, so wird in ihrem Haus ein Essen für den entsprechenden *kamlal* gerichtet und ihm übergeben. Er darf aber nicht davon essen, sondern muss es weiter verteilen¹⁹. Hat der «Sprecher» alle *mimongwat*-Reifen mit oder ohne Erfolg zu verteilen versucht, kehrt er ins *tigal* zurück.

Das *mbal mbangu* wird fortgesetzt und endet mit dem *ngan mbal* nach Mitternacht. Aus den Schilderungen geht aber nicht klar hervor, ob während der Armreifen-Verteilung das *aivo mbal* gesungen wurde oder ob das ganze *mbal mbangu* erst nachher beginnt²⁰.

Am nächsten Morgen treffen sich die *kamlal* wieder im *tigal*, und der «Sprecher» rapportiert, welche Frau von welchem Mann einen *mimongwat*-Reifen angenommen hat. Noch während der Nacht hatten diejenigen Frauen, die einen Armreif angenommen, sich aber umbesonnen hatten, die Möglichkeit, ihn im *tigal* öffentlich zurückzugeben. Dafür mussten sie aber dem «Sprecher» Betelnüsse und Pfeffer bezahlen.

– *mwai*, ein Ritual, bei dem im Idealfall pro Klan drei Maskengestalten, zwei Brüder und ihre Schwester, auftreten. Diese Gestalten sind klanspezifisch (vgl. die Liste der *mwai* am Schluss dieses Kapitels), die Masken selbst werden in den Häusern der einzelnen Familien und nicht im *tigal* aufbewahrt. Zu jeder Maskengestalt gehört ein Schallrohr²¹.

Es gibt zwei Gründe für einen *mwai*-Auftritt²²:

a) Die neuen *kamlal* führen das *mwai* zum ersten Mal auf.

Die *mbandi-alambandi* stellen insgeheim im Wald die grossen, kegelförmigen *mwai*-Maskenkostüme her, auf die die in den Wohnhäusern aufbewahrten Holzmasken als Gesichtsdarstellungen montiert werden. Dann erscheint auf dem *tigal wompuno*, dem Kultplatz des *tigal*, eine weibliche *mwai*-Gestalt und fängt an, Gras zu schneiden. Die *mbandi* rufen die *kamlal*: «Ai, *kamlal*, euer Kind ist auf dem *tigal wompuno* und verlangt nach euch!» Die *kamlal* rennen nun herbei, nehmen der *mwai*-Gestalt die Sichel aus der Hand und schneiden selbst das Gras. Unmittelbar nachher wird eine Umzäunung um das *tigal* errichtet. Dann werden neue *mwai*-Masken hergestellt, was etwa drei Monate in Anspruch nimmt²³. Dann kann der *mwai*-Auftritt stattfinden.

b) Ein älterer Mann der *kamlal*-Ritualgruppe oder dessen Frau ist gestorben; die *kamlal* veranstalten ihm oder ihr zu Ehren ein *mwai*. Dieses Ritual findet unabhängig vom Totenfest, das die Familie für den Verstorbenen veranstaltet, statt: Der Tote ist vorausgegangen, um im Jenseits über die Angelegenheiten des *tigal* zu wachen. Für ein solches *mwai* wird die Trockenzeit abgewartet. In der Zwischenzeit werden zusätzliche Gärten angelegt, um genügend Nahrungsmittel für das Fest zur Verfügung zu haben, denn zum *mwai*-Auftritt

¹⁹ Im Gegensatz dazu darf eine Frau Essen, das sie von ihrem Verlobten erhalten hat, selbst verzehren.

²⁰ Bateson 1932 plate 1 bildet zwei Männer ab, die «specially ornamented for night dances connected with the *tagail*» sind (p. 452).

²¹ Das Schallrohr wird aus dem oberen Teil, *kwase kaman*, der Bambusart *sibwan kao* angefertigt. Dieser Bambus entstand ursprünglich aus der Scheide einer urzeitlichen Frau. Aus dem unteren Teil, *angwa kaman*, der selben Bambusart werden die Flöten des *ngego*, d. h. des höchstrangigen Männerhauses, hergestellt (Apram Text 7, vgl. auch Kapitel 2.3.1. interpretativ und Obrist et al. 1984 Kategorie 16.4.5).

²² Die *mwai* stellen vermutlich untergeordnete Aspekte der *wakin*-Geistwesen (vgl. Kapitel 1.1) dar, was aber nur den grossen Mythologen bewusst ist, siehe auch Bateson 1958: 233.

²³ Zur Herstellung von *mwai*-Masken siehe Hauser-Schäublin 1976/77.

werden die Leute der umliegenden Dörfer eingeladen und reich mit Gartenprodukten beschenkt. Die Maskentänzer tragen weisse Erdfarbe, das Symbol der Trauer und des Todes, auf ihre Beine auf. Ein solches *mwai* ist gleichzeitig die stolze Präsentation der Stärke der Dorfgemeinschaft gegenüber ihren Nachbarn.

Der gleiche Informant lieferte zu einem anderen Zeitpunkt zusätzliche Angaben allgemeinerer Natur zu den *mwai*-Auftritten:

Die zum Teil täglichen *mwai*-Auftritte beginnen etwa im August, also mitten in der Trockenzeit, und dauern bis in den November, wenn das Sepik-Wasser zu steigen anfängt. Dann werden die Masken verbrannt, d.h. vermutlich nur die kegelförmigen Maskengestelle.

In der Zeit der *mwai*-Auftritte gelten für die *kamlal* besondere Vorschriften:

- Sie arbeiten nicht in ihren Gärten und pflanzen nichts an. Gartenprodukte erhalten sie und ihre Familien in dieser Zeit von Verwandten.
- Die *kamlal* dürfen ihre Frauen nicht schlagen. Geschieht dies doch, nimmt jeder *kamlal* einen Stock, eilt nach Hause und verprügelt seine Frau ebenfalls. Die Wut aller geschlagenen Frauen konzentriert sich nun auf den Übeltäter.
- Die *kamlal* bemühen sich in dieser Zeit um rege sexuelle Aktivität.

Im Innern des *mwai*-Maskengestelles wird für jeden *kamlal* eine Schnur aufgehängt, in die er so viele Knoten macht, wie er in der *mwai*-Zeit Frauen beschlafen hat. Diese Schnüre werden am Schultertragegestell aufgehängt und vor dem Verbrennen der Maske herausgenommen. So weiss jedermann, wieviele Frauen jede *mwai*-Maske «auflisten» kann. Ältere Frauen wissen um die Bedeutung der Schnüre, jüngere hingegen nicht.

- *tigal ngao*, eine Stabzither aus Palmblattscheide²⁴, die eigene zugehörige Rhythmen besitzt. Sie ist im kultischen Sinn dem *mbaomi*-Klangholz (siehe oben) gleichgestellt und dient ebenso der Förderung der manuellen Geschicklichkeit, die später unerlässlich für das Beherrschen der *wakin*-Schlitztrommeln ist. Dieses Üben der Schlagweise während der *tigal*-Zeit wird als ausserordentlich wichtig dargestellt: Nach der nächsten Verschiebung im Ritualsystem hängt das Wohl der gesamten Dorfgemeinschaft von der korrekten Ausführung der wichtigsten Rituale durch die jetzigen *kamlal* ab.

Die Namen der klanspezifischen <i>mwai</i> -Verkörperungen	Yensan Bubari K 22/2
---	----------------------------

Im Idealfall besitzt jeder Klan drei *mwai*-Verkörperungen:
nyamun mwai, der ältere Bruder (1)
suambu mwai, der jüngere Bruder (2)
nyange mwai, die Schwester (3)

Klanverband	Klan	
Wuenguandsap	Suaru	(1) Timbenmbangi
		(2) Paswatnmbangi
		(3) Pasndawa
	Saun	(1) Katimbangi
		(2) Kindsirambu
		(3) Batnambak
	Suarande	(1) Malikapwio
		(2) Simbangundimi
		(3) Simbangundawa

²⁴ Vgl. Obrist et al. 1984 Kategorie 16.3.2.

Klanverband	Klan	
	Yangwimbui	(1) Mindsandimi
	Yensanmoro	(2) Wimbangundimi
		(3) Wimbangundawa
	Wanmoro	(1) Mwoliagwi
		(2) Ndyangandi
		(3) Biatnamak
Wuenguande	Samaniak	(1) Tambiawoli
		(1) Walindimi
		(2) Anginimeli
Iatmil	Fulindu/Amasa	(3) Katnapwalandawa
		(1) Walindambui
		(2) Kamoiembali
	Yamandsane	(3) Walindambuindsawa
		(1) Kiyangembandimi
		(2) Mindsangambandimi
Lenga		(3) Akimbewali
		(1) Waliwuru
		(2) Yensanwuru
Sui	Sui/Sambi/Nambut	(1) Waimandimi
		(3) Kurugwaragwa
		(1) Kwingsambangundimi
	Mbowi/Simal	(2) Babwiyet
		(3) Kundsambangundawa
		(1) Nyambembangi
Ngragen-Nambak		(2) Kumbumbangi
		(3) Kumbundawa
		(1) Nyangenmeli
		(2) Kungungarangi (Kurugwarangi)
		(3) Kungundsawa (Kurundsawa)
		(1) Sumaiem
		(2) Nukenmaiem
		(3) Korambenwei
		(3) Yimbaisenmangen

1.3.3 Das Männerhaus *ngego* und die Ritualgruppe *mbandi*

1. Das Haus und seine Ausstattung
2. Die kultischen Objekte
 - die Schlitztrommeln *waal mi*
 - die Flöten *ngego wabi* und andere
 - die Wassertrommeln *ngunduman* und die Wasserstampfer *kami*
 - die Haken
3. Die Rituale
 - *wakin mbangu*
 - *mbatngawi mbangu*
 - *kwangusemeli (kwanguse) mbangu* mit den Teilritualen:
 - *ndsoke*
 - *tagwa mbangu / ndu mbangu*
 - *yimbun mbangu*
 - Kopfjagd
 - *molingawi mbangu*

Yensan
Keman
K 4/1
Feldnotizen

1.3.3.1 Das Haus und seine Ausstattung

Das Männerhaus *ngego* der dritten und wichtigsten Ritualstufe ist politischer und religiöser Mittelpunkt des Dorfes.

Schon 1972 waren die niedrigrangigeren Männerhäuser *mbore* und *tigal* in den Dörfern der Zentral-Iatmul nicht mehr errichtet worden; übrig blieben allein die mächtigen *ngego*. Aus diesem Grund ist es nur möglich, das *ngego*-Männerhaus detailliert zu beschreiben. Die übrigen Arten Männerhäuser sind aus Beschreibungen der Iatmul selbst und von alten Photos bekannt²⁵.

Eine Dorfgemeinschaft besitzt, je nach ihrer Grösse, eines bis mehrere *ngego* und wies damit früher auch die entsprechenden *mbore* und *tigal* auf²⁶.

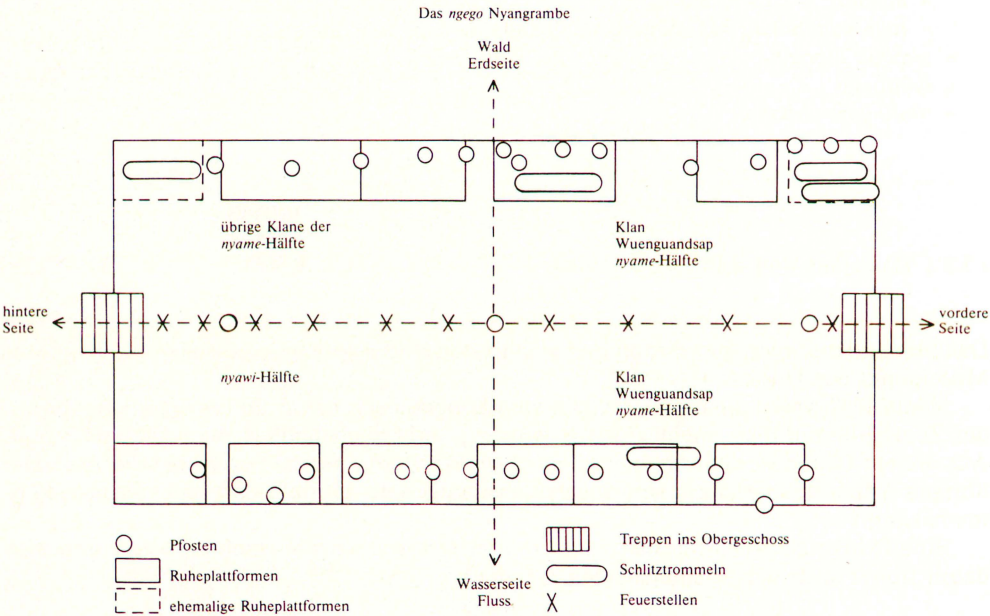
²⁵ Reche 1913, Taf. 28, Fig. 1 und Taf. 39, Fig. 1: vermutlich beides *mbore*. Foto Berlin 84/R 230: vermutlich ein *mbore*. Reche 1913, Taf. 30, Fig. 1: vermutlich ein *tigal*. Fotos Berlin 22/R 495, 83/R 547, 629-630: vermutlich *tigal*.

²⁶ Informanten in Yensan teilten explizit mit, dass früher, als alle drei Typen Männerhäuser in den Dörfern noch vorhanden waren, europäische und australische Besucher insbesondere *tigal* und *ngego* nicht voneinander unterscheiden konnten, da auch das *tigal* üblicherweise auf einem langgestreckten Kultplatz errichtet wurde. So unterscheidet auch Behrmann (1950/51) in seinen Aufzeichnungen nicht zwischen den beiden Arten Männerhäusern; eines der drei beschriebenen Männerhäuser aus Tambunum und eines der beiden von Timbunke sind höchstwahrscheinlich beide *tigal* (Behrmann 1950/51: 314, 316). Unter diesen Umständen ist auch die von Hauser-Schäublin (1990: 472) postulierte triadische Siedlungsstruktur der Iatmul zu überdenken.

In kleineren Dörfern wie Yensan teilen sich alle im Dorf vertretenen Klane in ein *ngego*; in grösseren Ansiedlungen (wie z.B. Palimbei oder Kanganamun) beherbergt jedes der *ngego* einige liierte oder befreundete Klanverbände. Das *ngego* wird dominiert von demjenigen Klanverband, auf dessen Boden es steht und der es auch erbaut bzw. die Verantwortung für den Bau trägt. Dieser Klanverband lädt einen oder mehrere andere Klanverbände oder Einzelklane zum Einsitz in das betreffende *ngego* ein²⁷.

Das *ngego* Nyangrambe in Yensan steht auf dem Boden der Wuenguandsap und trägt daher den *ngego*-Namen dieses Klanverbandes (vgl. Liste der klanspezifischen Männerhaus-Namen).

Graphik 5



²⁷ Cf. Kapitel 1.5. Text 17.

Das Nyangrambe ist ein länglich rechteckiger Bau mit einem ebenerdigen Grundgeschoss und einem durch einen eingezogenen Boden gebildeten oberen Stockwerk. Der zweieieblige Bau mit dem elegant geschwungenen Dach liegt traufständig zum Sepikufer auf dem gleich orientierten langgestreckten Kultplatz, *wompuno*, der von mit Bäumen und Büschen bepflanzten Erdwällen, *tubwi*, gesäumt wird. Mitten auf dem Kultplatz, vor der hinteren wie auch der vorderen Giebelseite des *ngego*, befindet sich je ein Erdhügel, *waak*, auf den die kultisch bedeutsame *Borassus*-Palme, *tipmeaman*, und etliche Ziergebüsche (*Dracaena* und *Cordyline* spp.), deren Blätter in verschiedenen Ritualen Verwendung finden, gepflanzt sind.

Auf den beiden hoch in den Himmel ragenden Giebelspitzen sind wie bei allen *ngego* der Iatmul zwei Schnitzereien angebracht, die die menschenfressenden Adler mit ihrer Mutter, der Urfrau, zeigen²⁸. Das Gesicht derselben mythischen Frau findet nochmals seine Darstellung durch die an der vorderen Giebelseite angebrachte Giebelmaske²⁹; das Gebäude selbst stellt ihren Körper dar. Eine totale Kommunikation der männlichen Ritualgemeinschaft mit ihren mythischen Ursprüngen findet also tagtäglich statt.

Das Erdgeschoss wird durch zwei gedachte Achsen in vier gleiche Teile geteilt. Eine Achse läuft von Giebel zu Giebel der Länge nach durch die Mitte des Gebäudes von der Vorderseite *damangego* zur Rückseite *gumbungego*. Die andere Achse unterteilt das *ngego* von der Mitte der einen Längswand zur anderen, d. h. von der Wasserseite *satnange* zur Erdseite *malinange*. Die beiden Achsen kreuzen sich im Mittelposten. Den Längswänden entlang befinden sich erhöhte Ruheplattformen, die von den Männern als Sitz- und Liegegelegenheiten benutzt werden. In der Mitte sind auf der Längsachse die Feuerstellen angeordnet, von denen jede einer bestimmten Gruppe Männer zugeordnet ist (vgl. Kapitel 1.2.). Die Längsachse teilt theoretisch das *ngego* in Erd- und Himmelhälfte, *nyame* und *nyawi*, *nyame* auf der Erdseite *malinange*, *nyawi* auf der Wasserseite *satnange*. Die Querachse teilt das Gebäude in den Bereich des *ngego*-Klanverbandes Wuenguandsap und der übrigen Klanverbände; Wuenguandsap auf der *damangego*- (Vorder-), die übrigen auf der *gumbungego*- (Rück-)seite. Durch diese Einteilung vorgegeben, sind die Ruheplattformen unter die Klane verteilt. Das Viertel Erdseite/Vorderseite wie auch das Viertel Wasserseite/Vorderseite ist den Wuenguandsap vorbehalten; im Viertel Erdseite/Hinterseite halten sich die übrigen der Erdhälfte zugeordneten Klane auf; das Viertel Wasserseite/Hinterseite schliesslich ist den Klanen der Himmelhälfte zugeordnet. Jedes Viertel untersteht einem bestimmten Mann; die Kompetenzen und Funktionen dieser Vorsteher sind aber leider nicht klar herauszuschälen: Sie greifen in Diskussionen ordnend ein, bestimmen die Sprecher und können bestimmen, von welchem Mann z. B. ein Huhn gekauft werden muss, das als Busszahlung dient.

Dieser ebenerdige grosse Raum ist nach allen vier Seiten offen, d. h. ohne Wände, aber mit Blätterfransen rundherum verhängt. Der Zugang erfolgt meist an den beiden Schmalseiten links und rechts der beiden Leitern, die ins Obergeschoss führen. Nur grosse wichtige Männer dürfen das *ngego* durch die beiden schmalen Lücken zwischen den Ruheplattformen in der Mitte der Längswände betreten. Hier im Mittelpunkt des *ngego* ist am Hauptpfosten der Zeremonialstuhl aufgestellt. Dieser besteht aus einem Hocker, der mit einer anthropomorphen Figur verbunden ist³⁰.

Der Zeremonialstuhl ist die figürliche Repräsentation des wichtigsten *wakin*-Geistes der Dorfgemeinschaft und gleichzeitig seines wichtigsten klanspezifischen Teilaspektes desjenigen Klanes, auf dessen Boden das *ngego* erbaut ist. Der übergeordnete *wakin*-Geist «trägt» den spezifischeren. Er ist aber nicht immer in seinem Abbild präsent, denn jedes Dorf besitzt einen solchen Stuhl, der ihm als temporärer Aufenthaltsort dienen kann. Er kann durch

²⁸ Vgl. die Adlermythe, Wassmann 1982: 247–251 und Obrist et al. 1984 Kategorie 12.1.4.

²⁹ Obrist et al. Kategorie 12.1.6.

³⁰ Obrist et al. Kategorie 12.1.11.1.

bestimmte Rituale, die das Männerhaus, die beteiligten Männer und den Stuhl aktivieren, «heiss machen», herbeigezogen werden. Früher, als die Iatmul untereinander immer wieder Kriege führten, wurden Siege oder Niederlagen bestimmter Dörfer mit seiner Präsenz bzw. Absenz erklärt.

Der Zeremonialstuhl ist auch Mittelpunkt des politischen Lebens. Alle Angelegenheiten, die das Dorf betreffen, müssen in seiner Gegenwart besprochen werden. Dabei steht der jeweilige Diskussteilnehmer neben dem Stuhl, in der Hand hält er ein Bündel Blätter³¹. Für jedes Argument legt er ein Blatt auf den Stuhl, gewissermassen als Beedigung seiner Aussagen. Hat er sein Votum abgeschlossen, bleibt das Bündel auf dem Stuhl, bis ein anderer Mann seine Argumente vorträgt³².

Der Zeremonialstuhl des Hauses Nyangrambe heisst Sikundimi, der eine der beiden Haupt-*wakin*, dem das *ngego* zugeordnet ist. Sikundimi ist durch das kleinere Gesicht auf der Rückseite des Stuhles personifiziert. Die Vorderseite trägt die Darstellung des Gesichtes von Ambram, der klanspezifischen Verkörperung der Wuenguandsap des gleichen *wakin*; d. h. Ambram stellt eine Facette der Gesamtgestalt Sikundimi dar und ist unter diesem Aspekt Klanbesitz der Wuenguandsap. Der Zeremonialstuhl darf aber nicht Ambram genannt werden, sondern wird nur mit dem übergeordneten Namen Sikundimi bezeichnet.

Das Gesicht des Zeremonialstuhles blickt ins *damangego*, d. h. in den Hausteil der Wuenguandsap. Unten am Stuhl befinden sich vier weitere figürliche Darstellungen, zwei auf der Vorder- und zwei auf der Rückseite. Sie sind Repräsentationen der mythischen Urfrau: nach vorn gegen das *damangego* hin die beiden Ndumanagwi-Darstellungen, nach hinten gegen das *gumbungego* die beiden Ndanganagwi-Repräsentationen.

Auf jeder Giebelseite führt eine steile Leiter ins Obergeschoss. Auf dem Querbalken, unter dem diese Leiter durchführt, sitzt, ins Innere blickend, je eine geschnitzte Frauenfigur mit gespreizten Beinen³³. Man erreicht den oberen Stock des Männerhauses also nur zwischen den Beinen dieser wiederum die mythische Urfrau darstellenden Figur hindurch.

Das Obergeschoss des *ngego*, das im Gegensatz zum Erdgeschoss ringsum mit Wänden versehen ist, dient vor allem zur Aufbewahrung von Kultgegenständen. (1982 war der Dachboden des neuerbauten *ngego* leer bis auf einige handwerklich gut und phantasievoll gestaltete Maskenaufsätze, die zu einem neu erfundenen Ritual gehörten, das extra für Touristengruppen kreiert worden war.)

Zur Zeit des höchsten Wasserstandes, wenn das Erdgeschoss ganz überflutet ist und die Ruheplattformen nicht mehr weiter erhöht werden können, da der Abstand zur Decke zu gering wird, dient das Obergeschoss auch als Aufenthaltsort der Männer und für ihre Aktivitäten. Eine besondere Rolle kommt dem oberen Stock während der Initiation und anderen Ritualen zu: z. B. bei der Verschiebung im Ritualsystem und beim *wakin mbangu* werden hier die beiden grossen Schlitztrommeln der Hälften im Verborgenen geschlagen³⁴. Während der *ngego*-Zeit der Seklusion in der Initiation treten die *abwan*-Maskengestalten vom Obergeschoss her auf, um die Novizen zum Kampf herauszufordern³⁵, und auch in andere Teilrituale des Initiationsablaufs wird dieser obere Raum einbezogen³⁶.

³¹ *Dracaena* spp. oder Kokosfiedern.

³² Vgl. die Aufzeichnung eines solchen Gespräches in Stanek 1983: 259–274.

³³ Obrist et al. 1984 Kategorie 12.1.3.

³⁴ Vgl. Kapitel 1.4.

³⁵ Vgl. Kapitel 2.1.3.

³⁶ Z. B. *gisik*, Kapitel 2.1.7.

- Unser Männerhaus Nyangrambe befand sich früher
in Sotmeli. Es ist mächtig und
vernichtete viele Feinde in Palimbei,
vernichtete sie vollkommen, die ganze Zeit. Die Männer des Nyangrambe
5 zogen aus, um zu töten. Und seine Kraft wuchs.
Sotmeli gibt es jetzt nicht mehr. Das Nyangrambe kam herunter
nach Yensan. So kam es, kein Mensch sah es,
es löste sich einfach von Sotmeli und kam nach
Yensan. Erst später wurde Yensan hier erbaut.
- 10 Die Leute von Yensan lebten damals in Palimbei. Sie kamen
und erbauten das Dorf, die Yensanmoro und
Fulindu. Sie kamen nach dem Männerhaus
nach Yensan. Die Macht dieses Männerhauses
kam mit ihm. Diese Kraft wird als Schwein bezeichnet,
15 sein Name ist Ndsimbitngawi. Sie ist immer noch hier.
Falls wir Yensan Palimbei bekriegen wollten, könnten sie uns nicht
besiegen, wirklich nicht. Als dieses Männerhaus in Sotmeli war,
vernichtete es Palimbei nicht. Die Feindschaft zwischen Sotmeli und Yensan ist
vorbei, heute herrscht Einigkeit mit Sotmeli. Dieses
- 20 Männerhaus verliess (Sotmeli) und kam nach Yensan. Der Ort
Sotmeli ist oben, an diesem Ort hier unten, hinter dem Dorf
befindet sich das Nyangrambe, es hat einen *waak*.
Und es hat ein Zauberloch,
worin sich Ndsimbitngawi befindet. Viele Weise,
25 Zauberer, können ihn durch Zauber heraus holen.
Dieses Nyangrambe kam nur als Idee in
Yensan ans Ufer. Nicht das ganze Männerhaus erschien, wirklich nicht. Es wurde
nur aus diesem Wald, Yensan, bezeichnet. Früher war hier Wald,
es gab kein Dorf. Yensan war Palimbei, sie waren in
- 30 Palimbei. Später kamen sie; es (Nyangrambe) gab einem
von uns eine Vision, Fulindu oder Yensanmoro.
«Ich bin hier, das Männerhaus, das in Sotmeli war, ich kam, um
auf diesem Boden zu bleiben», so lautete die Vision. Sie
befolgt diese Vision, schlugen Holz und erbauten das
- 35 Männerhaus. Auch dieses Männerhaus hat Macht, so existiert es.
Wenn ein anderes Dorf mit uns Krieg will, beraten wir uns
am Stuhl, und alle Männer – sie haben keine Angst zu kämpfen – machen sich bereit
zum Kampf, die Yensan. Der Name dieses Mannes ist Sibwat, der
Visionär, er ist Fulindu. Er ist ein mächtiger Mann, es ist nicht so,
- 40 dass er nur Grossvater und – sie kennen den Namen noch, einen
Sibwat gibt es (noch), ein Klan wird
Sibwat genannt. Früher war dieser Sibwat ein Visionär, er erzählte es den
Yensanmoro und auch einigen Fulindu: «wir wollen jetzt ein
Männerhaus bauen.» Es ist, ich weiss es nicht genau, eine Frau, dieses Männerhaus.
- 45 Ich kenne nur nicht ihren richtigen Namen, es ist der zweite Name.
Die Kraft des Schweines gehört zu diesem Männerhaus,

das Schwein heisst Ndsimbitngawi. Es verleiht für eine gewisse Zeit
lang einem Ort gutes Geschick. Eine gewisse Zeit lang nicht, denn es geht in ein
anderes Dorf. Der *wakin* ist nicht wie wir, kann nicht nur
50 eine Partei bekämpfen, ein *wakin* kann die eine Partei bekämpfen, wie er dies
früher getan hat, dann hilft er ihr wiederum. Dann wieder bekämpft er diese Partei,
bei der er vorher sich aufhielt. Ein *wakin* geht und kommt solcherweise.

	Klan:	Name:
<i>tigal:</i>	Wuenguandsap Suarande Wuenguande Fulindu Fulindu (Lenga, Iatmul, Yamandsane) Sameangwat Ngragen-Nambak (Sui-Sambi, Nambak)	Nyingimbit Mangisaliman Ngandsuaimb Yagurumbit Mambimanagwi Wandimbalagwi Maiemdsambi
<i>ngego:</i>	Wuenguandsap (Yensanmoro, Wanmoro, Yangwimbui, Moema) Saun Suaru Wuenguande Wuenguande Fulindu (Yamandsane) Fulindu Fulindu Iatmil Iatmil Lenga Yat, Pasiko Mbande Ngragen-Nambak Sui-Sambi Nambut Ngragen-Nambak Mbowi-Simal Nambut Mbowi-Simal Ngragen-Nambak Sameangwat Sameangwat Ngama-Samblab Wanigo	<i>Nyangrambe</i> ³⁷ Saunbi <i>Payembit</i> Pandembit <i>Kosimbi</i> Mindsimbit Ndsaoimbit Yamaiyagwi Moemdsambit Nguarpmagwi Sotmeliagwi Woambun <i>Nambariman</i> <i>Mangembit</i> Vandembit Tangulimbit Wilabi Kamanembit <i>Mindimbit</i> <i>Andimbit</i> Aulimbit Wueliman <i>Waalimbi</i>
<i>sai</i> ³⁸	Suarande (Wuenguandsap) Samblab Fulindu Lenga Lenga Sameangwat Ngragen-Nambak Ngragen-Nambak	<i>Manambagwi</i> Mbulomelisai Ainyumelisai Wuliabwusai Siwutupwisai Ngamanyembesai Mbwalngwarisai Ngwimosai

³⁷ Kursive Namen: 1972/73 existentes Männerhaus in einem der Iatmul Dörfer.

³⁸ Vgl. Initiationsablauf Kapitel 2.1.5.

Unter und neben den Ruheplattformen der jeweiligen Hälften und Klanverbände stehen die grossen Schlitztrommeln³⁹. Im *gumbungego* gegen die Mitte gerückt, befinden sich auf der Erdseite die Trommel der *nyame*-Hälfte und auf der Wasserseite die Trommel der *nyawi*-Hälfte. Diese beiden Schlitztrommeln sind keinen bestimmten Klanen zugeordnet, sondern Gemeinschaftsbesitz der beiden Hälften. Drei weitere Schlitztrommeln gehören bestimmten Klanen: die Trommel der Suaru (Klanverband Wuenguandsap, *nyame*-Hälfte) im Viertel Vorderseite/Wasserseite; im Viertel Wasserseite/Hinterseite die Trommeln der Klanverbände Ngragen-Nambat (*nyawi*-Hälfte) und Lenga (*nyame*-Hälfte). Zu diesen Trommeln gehören die entsprechenden Schlegel. Sechs davon tragen geheime Namen und werden versteckt aufbewahrt. Sie werden beim *wakin mbangu* verwendet, auch wenn dieses in einem anderen Dorf der Palimbei-Gruppe stattfindet⁴⁰.

In der Mitte des Erdgeschoss-Raumes werden auf Hängegestellen die sorgfältig eingehüllten *ngego*-Flöten aufbewahrt⁴¹. 1972 existierten vier Flötenpaare (bestehend aus einer längeren männlichen und einer kürzeren weiblichen Flöte) und eine Einzelflöte, Yeliwan, die allen Männern gemeinsam gehörte. Früher muss eine zusätzliche Einzelflöte, Mangran, existiert haben, die im Initiationsablauf beim Austritt der Novizen aus der Seklusion und bei weiteren Ritualen eine Rolle spielte⁴².

Die vier Flötenpaare sind folgenden Klanen zugeordnet:

Paar	Singangawa	Nambut und Ngragen-Nambak	<i>nyawi</i> -Hälfte
	Agibmalagwi	Wanmoro und Wuenguandsap	<i>nyame</i> -Hälfte
	Virikwali	Iatmil	<i>nyame</i> -Hälfte
	Mawoindsama	Lenga	<i>nyame</i> -Hälfte

Die *ngego*-Flöten werden aus dem unteren Teil, *angwa kaman*, der Bambusart *sibwan kao* hergestellt, die aus der Scheide einer urzeitlichen Frau entstanden war (Text 7)⁴³. Die Flöten sind demnach – wie das *ngego* selbst – dem weiblichen Prinzip zugeordnet, denn auch die Blaslöcher, die ja erst die Tonbildung ermöglichen, sind ursprünglich nach den Massen der Scheide einer urzeitlichen Frau angefertigt worden (siehe Text 7), und die Flöten selbst mussten den Frauen abgerungen werden (siehe Text 8). Die Flöten weisen keine Grifflöcher auf; die Tonschritte einer Melodie werden einerseits durch Überblasen um eine Oktave und andererseits durch das abwechselnde Blasen der beiden verschieden langen Flöten, die ein Paar darstellen, gebildet.

Die Rituale des *ngego* sind von Flötenmelodien begleitet, die die Stimmen mythischer Vögel und damit bestimmter Erscheinungsformen der Ahnen bzw. Geistwesen verkörpern (vgl. Text 2, Z. 16–17). Vor dem Spielen werden die Flöten am oberen Ende mit geschnitzten Aufsätzen versehen, die meist zusätzlich mit bunten Blättern, Federn und Ähnlichem geschmückt werden. Häufig stellen diese Flötenaufsätze die mythischen Vögel dar, deren Anwesenheit durch die Flötenstimmen angezeigt wird.

Diese Flötenpaare werden aber nicht von Mitgliedern derjenigen Klane, die sie besitzen, gespielt. Sollen die Flöten eines Klanes oder Klanverbandes erklingen, so werden sie von einem der wichtigen Klanmitglieder einem ihrer Schwestersöhne, *lawā*, aus einem Klan der anderen totemistischen Hälfte übergeben. Dieser Schwestersohn spielt eine der Flöten,

³⁹ Obrist et al. 1984 Kategorie 16.1.9.

⁴⁰ Vgl. Text 14, Z. 47 ff.

⁴¹ Obrist et al. 1984 Kategorie 16.4.3. – 16.4.4.

⁴² Vgl. Kapitel 2.1.6. und nächstes Kapitel.

⁴³ Aus dem oberen Teil, *kwase kaman*, der gleichen Bambusart werden die Brüllrohre, *mwai*, verfertigt, die zum Kultinventar des *tigal* gehören.

die andere gibt er einem anderen Mann seiner Hälfte weiter. So werden die drei *nyame*-Flötenpaare in Yensan von *nyawi*-Männern gespielt, andererseits das Flötenpaar der *nyawi* von *nyame*-Männern.

Aus Schilderungen von Ritualen geht hervor, dass in früheren Zeiten, d. h. bis etwa zum Zweiten Weltkrieg und darüber hinaus, noch weitere Schallgeräte zum *ngego* gehörten: so die Wassertrommeln *ngunduman* und die Wasserstampfer *kami* (vgl. Texte 10 und 11)⁴⁴, ebenso weitere Blasinstrumente wie die kurzen *kurugwa*-Flöten, die beim *wakin mbangu* gespielt wurden⁴⁵. Inwieweit diese Instrumente, auch wenn sie dem *ngego*, d. h. der dritten Ritualstufe, zugeordnet waren, im *ngego* selbst und nicht in den Häusern der jeweiligen Klanältesten aufbewahrt wurden, ist nicht mehr feststellbar.

Zur weiteren Ausstattung des *ngego* gehören auch Aufhängehaken⁴⁶, die aus Holz in Ankerform geschnitzt und figürlich ausgestaltet sind. Dargestellt werden menschliche und tierische Figuren, die sich auf die klanspezifische Mythologie der jeweiligen Besitzer beziehen. Auch in den Wohnhäusern werden Haken gebraucht, um Nahrungsmittel, vor Ratten und Schmutz geschützt, in Netzen aufgehängt aufzubewahren. Die Haken, die im *ngego* hängen, dienen einerseits zeremoniellen Zwecken (vgl. Kapitel 1.1.4.1), andererseits zum Aufhängen der Sagoflamentaschen der Männer.

Kanganamun
Apram
B 11/2
Text 7

Über die Flöte

- Früher wurden sie aus Ton hergestellt. Mit dem Finger bohrten sie ein Loch in den Erdklumpen, so gross wie eine Scheide. Später wurde Bambus genommen und mit Feuer ein Loch hineingebrannt. Sie nahmen eine Frau und steckten ihr den Finger in die Scheide, um auszumessen, wie gross das Loch der Flöte sein muss. Die Frau heisst Bambandawa,
5 sie war noch klein. Sie massen es mit dem kleinen Finger ab. Früher gab es diese Bambusart, *sibwan kao*, aus der die *wabi* hergestellt werden, noch nicht. Dumoi erschoss eine Frau, Suat. Sie wurde begraben, und diese Bambusart wuchs aus ihrer Scheide. Aus
10 dieser Bambusart werden die *wabi* hergestellt. *angwa kaman* -, der untere Teil des Bambus - *wabi kwase kaman*, der obere Teil des Bambus, daraus werden die *mwai* hergestellt. Früher besaßen die Frauen alle Flöten. Ein Mann erschoss zwei Frauen, die Männer übernahmen die Flöten. Diese eine Flöte, *wabi wakin dagul*, hat die Ritualgruppe meiner Väter nicht gesehen. Nur einzelne
15 grosse Männer der *mbandi-alambandi* durften sie sehen. Zum *nagwan abwan* und dem *mwai* gehört eine kurze Flöte. Falls früher ein Mann einer Frau verriet, wer das *abwan*-Kostüm trägt oder Flöte spielt, musste er ein Schwein als Busse bezahlen. *abwan-abwan* wurde von Kivimbangi gemacht.

⁴⁴ Obrist et al. 1984, Kategorie 16.1.5.

⁴⁵ Eine vollständige Liste aller kultisch verwendeten Musikinstrumente ist dem Iatmul-Objektkatalog Kategorie 16 (Obrist et al. 1984) zu entnehmen.

⁴⁶ Obrist et al. 1984, Kategorie 8.1.

Geschichte der Flöten

- Früher hatten wir dies nicht, etwas, das den Frauen gehörte.
Zwei Schwestern gingen Sago schneiden, die zwei kannten einen Gesang des
Herausschlagens von Sago. Sie wussten zu pfeifen und die Vögel nachzuahmen,
ebenso konnten sie Flöten blasen. Die zwei dachten jetzt: «Oh,
5 wir singen auf diese Weise und blasen auf der Flöte.» Sie nahmen
Bambus, langen und kurzen,
schnitten ihn. Sie legten ihn hin und überlegten. Sie überlegten
und brannten ihn mit Feuer (Löcher hinein). Sie probierten das
Loch mit dem Finger, es war nicht
genug. Und die ältere Schwester schläfernte die jüngere ein. Diese
10 sagte: «Ich will nicht.» Jetzt schlief sie. Die ältere
steckte ihr den Finger in die Scheide. Ein wenig hinein.
Sie zog ihn wieder heraus. Die jüngere wachte auf, die beiden bliesen,
probierten die Flöte aus. Aber es ging nicht, zum zweiten Mal
schläfernte sie ihre Schwester ein und steckte den Finger
15 noch einmal hinein. Gut. Sie bezeichnete dieses Loch (den Durch-
messer) auf der Flöte. Die beiden bliesen, und es
war gut. Die beiden schnitten diesen Bambus und gingen nach Hause.
Schlafen, standen am nächsten Morgen auf, die beiden kehrten
zurück und bliesen wieder. Gut.
Ein Mann streifte durch den Busch, um ein Schwein zu jagen. Und er lauschte
und hörte jetzt: «Oh, was ist denn das? Was
20 tönt so? Früher gab es so etwas nicht.» Er hörte es
die ganze Zeit, er kam zum Sagoplatz, erblickte die zwei, die
Flöte bliesen. Er richtete sich auf, schaute und nahm
seinen Speer; bereit zum Schiessen sagte er: «Ist es mir möglich,
die beiden zu treffen oder nicht? Gut. Ich kreise sie ein und kann sie
25 erwischen. Aber egal, es ist besser, ich erschiesse sie.» Er erschoss sie
beide. Zuerst die ältere, dann
die jüngere. Als er sie getötet hatte, nahm er die zwei Flöten, zog
sie über die Brust der beiden. Gut, er nahm sie und brachte sie ins
Männerhaus. Er ging ins Männerhaus und schlug die Schlitztrommel,
so dass alle Männer zusammen kamen.
30 «Oh, ich habe dies getan und bin jetzt gekommen.» Alle wurden aufmerksam, auch die
Familien der zwei Frauen. Sie waren nicht böse. Sie beugten den Kopf
und setzten sich. Sie veranstalteten ein Fest für diese
Familien der zwei Frauen. Sie töteten ein Schwein, Schnecken-
(Anm. des Sprechers: tokples *yua*)
35 und Muschelgeld und Armringe:
(Anm. des Sprechers: tokples *tambo*)
Bezahlung für diese Familien.
Sie fingen nun an zu blasen, auszuprobieren, im Männerhaus. Oh,
jetzt hinterher ist es bei den
Männern (die Flöte). Gut. Es bleibt jetzt bei den Männern. Gut. Sie wollen
40 etwas im Männerhaus tun. Gut. Dieses erheischt ein Schwein. Die
erste Gruppe (Ritualgruppe) besitzt diese Flöten. Die erste Gruppe geht hinein,

sie zu erblicken, sie wird bald ein Schwein schlachten, um dies zu bezahlen (d.h. die nächste Ritualgruppe). Es ist schwer, dies zu bezahlen. Gut jetzt, die zweite Ritualgruppe möchte hinein gehen und die Flöten erblicken. Schweine werden geschlachtet,

- 45 Schnecken- und Muschelgeld, Ringe werden der ersten Gruppe gegeben. Gut. Sie gehen hinein und schauen.
«Früher besaßen dies die Männer nicht, es gehörte allein den Frauen. Dies haben die Frauen erdacht. Oh, es ist etwas der Frauen, ihr habt es genommen. Jetzt brüstet ihr euch, dass ihr mich gespeert
- 50 habt.»

(Anm. des Sprechers: Dies sagt die Frau.)

Heute, was auch immer im Männerhaus erscheint, können wir nicht einfach so lassen. Oh, ich kann eine Frau töten, ich kann einen Mann töten, falls er etwas im Männerhaus tut (anstellt).

Yensan

Keman

K 3/1

Text 9

Über die Schlitztrommel der Wuenguandsap

Ich möchte über die Schlitztrommel erzählen, die im Männerhaus geschlagen wird.

Es ist die Schlitztrommel des Yamses. Sie gehört den Wuenguandsap. Sie ist einer ihrer Ahnen. Früher unterschieden wir nicht viele Monate. Wir kannten nur zwei Monate. Sie heißen

- 5 Kwowsawa und Abaligi. Unsere Vorfahren kannten nur diese zwei Monate. Jetzt wissen wir von den Weissen, dass es 12 Monate pro Jahr gibt. Einer dieser Monate ist jetzt: Kwowsawa, er ist noch nicht vorbei. Es ist der Monat des Niedrigwassers. Er ist bald vorbei, bald wechselt er,
- 10 der Kwowsawa. Wir wissen, wann er vorbei ist, wir betrachten die Mondbahn, dann aktivieren wir diese Schlitztrommel. Sie heisst Kwangomi, für den Yams. Wir aktivieren diese Schlitztrommel, die Männer des Payembit, in Palimbei gab
- 15 es zwei Männerhäuser der Wuenguandsap, wie du weisst. Diese Schlitztrommel kann nicht in jedem Männerhaus sein. Die Männer des Payembit wecken die Trommel in einem anderen Monat, der nach dem Abaligi kommt. Dies hörst du, nicht, dass du dich wunderst, was wir tun.
- 20 (J. S.: Und warum genau tut ihr dies; um Yams⁴⁷ und «mami»⁴⁸ zum Gedeihen zu bringen?)

⁴⁷ *Dioscorea alata*.

⁴⁸ *Dioscorea esculenta*.

Ja. Für Yams und «mami», sie müssen es wissen ... er ist wie ein Vorfahre (der Yam), man kann ihn nicht einfach nehmen, es ist noch nicht Zeit. Wenn diese Trommel geschlagen wird, wissen alle, dass es Zeit ist, den Yams auszugraben und zu essen.

25 (J. S.: Wer schlägt die Trommel?)

Die Wuenguandsap müssen sich treffen und müssen die Trommel jedes einzelnen Mannes schlagen. Sie kommen, die Wuenguandsap bemühen sich. Es ist jetzt bald soweit, dass wir diese Trommel schlagen.

30 (J. S.: Wieviele Male schlägt ihr diese Trommel?)

Nur einmal jedes Jahr.

(J. S.: Nicht zwei oder drei Mal am Tag?)

Ja. An diesem Tag müssen wir sie viele Male schlagen. Die Teilnehmer am Ritual stehen nahe dabei, aber nur an einem

35 Nachmittag.

(J. S.: Dann darf sie nicht mehr geschlagen werden?)

Nein. Wenn diese Trommel nicht geschlagen wird, darf weder

Yams noch «mami» ausgegraben und gegessen werden, es ist streng verboten. Falls so etwas geschieht, gibt es mit den Wuenguandsap Ärger.

Die ersten *wakin*-Haken

Wie Sisuwakin das erste Mal sprach

Yensan,

Bubari

Feldnotizen

Zusammenfassung E

Früher konnten die *wakin* noch nicht durch Menschen sprechen. Sie lebten bereits in der Nähe menschlicher Siedlungen, konnten aber noch keinen Betel von den Menschen verlangen.

Ein Mann aus Sotmeli ging in der Hochwasserzeit Eier suchen. Dabei schaute er auch in einen hohlen *ngipma*-Baum, der voller Schlangen war. Diese ergriffen ihn, zogen ihn in den Baum und vertilgten alles Fleisch, bis nur noch die Knochen übrigblieben.

Damals ging Sisuwakin, als erster *wakin* überhaupt, in einen Mann namens Kwatmoimbangi und gab bekannt, wo der Tote zu finden sei. Die Leute von Sotmeli gingen nachsehen und beschlossen, den Baum in der Trockenzeit zu fällen. Sie fällten einen Baum *mbandsu*, um aus den Ästen Haken zu schnitzen. An die (den) fertigen Haken hingen sie für Sisuwakin 10 *nyao*-Muscheln auf. Darauf fuhren viele *wandsimot* in Menschen und sprachen so durch sie. Sisuwakin fuhr zuerst in Kwatmoimbangi, dann in Maimban, Maiwut, Angumbe und zuletzt in Ndsitombangi. Jetzt (1972/73) hat Sisuwakin keinen menschlichen Träger.

Es ist also erst fünf Generationen her, dass *wakin* in Menschen fahren; der Baum *mbandsu* steht noch.

(vgl. Zusammenfassung D, S. 17)

- Dies ist nicht bloss eine Trommel, ganz früher war es ein Mann der Wuenguandsap, sein Name ist Wandambwi; sie schnitten ihm den Kopf ab und räumten seine Eingeweide aus und schnitten seine Beine ab. Nur seine Hände
- 5 blieben, sie warfen ihn ins Wasser. Es gab einen Knall. Er ist einer, der knallen kann, so ist es. Sie nahmen dieses *ngunduman* (Wassertrommel) und wussten, wie es auf das Wasser zu stossen sei. Ein Wuenguande sagte: «Warum kann nur einer auf das Wasser knallen? Schneidet meinen Kopf ab und
- 10 räumt meine Eingeweide aus. Schneidet jetzt meine Beine ab, bald werde ich sein Partner! Dieser vorherige, Wandambwi, den sie nahmen, ist der ältere Bruder, ich werde sein jüngerer Bruder, geht hinunter, mich auf das Wasser werfen, dann kann ich dem älteren Bruder antworten.»
- Gut, sie taten wie geheissen. Der Name dieses Mannes
- 15 der Wuenguande war Malianmeli. Sie töteten ihn, räumten seine Eingeweide aus, schlugen ihn aufs Wasser, er antwortete dem älteren Bruder. Die beiden konnten sich nun antworten. Heute folgen alle dieser Geschichte, sie bezeichnen die Trommel, sie bezeichnen den Baum, jetzt wissen alle, wie man auf das Wasser wirft. Der
- 20 Name dieser Trommel ist doppelt: Wandambwi und Malianmeli. Diese Namen sind der Trommel zu eigen. Heute wird sie aus Holz hergestellt, man sagt Kumbiyandema. Gut. Ein anderes Namenspaar der zwei: Koromabwan der Wuenguande, Kumbiyandema der Wuenguandsap. Dies ist alles, diese Geschichte der Trommel,
- 25 die aufs Wasser geworfen wird.

- Der erste Mensch, der den Weg des Todes bereitete, der versuchte zu sterben. Der Name des Klanes ist Lenga. Die Lenga wollten eine Frau schicken. Er wollte eine Frau verderben, damit sie der erste Mensch sei, der stirbt.
- 5 Er strengte sich an, versuchte es. Er band sie in eine Palmblattscheide ein, er tat sie hinein und legte sie in ein Loch hinter dem Haus. Es funktionierte nicht, und so trug er sie zum Abfallplatz. Es funktionierte nicht, er dachte, es müsse doch gehen, dass sie stürbe, er drehte die Palmblattscheide wieder und wieder. Sie rief: «Vater, ich lebe.» Dieser Mann strengte sich sehr an,
- 10 diese Frau zu töten. Der Mann, der diese Frau töten wollte, damit sie der erste Mensch sein würde, ist Kivimbangi, sein Name. Kivimbangi tat dies. So war es, als meine Vorfahren, die Wuenguande ihn beobachteten

- und sagten: «Was bezweckt dieser Mann?»
- 15 Er sprach: «Ich versuche dies.» Sie sagten
«Gut» und entfernten sich. Meine Leute, die
Wuenguande, gingen einfach und ergriffen einen Mann. Sie ergriffen
ihn und schnitten ihn in der Mitte entzwei. Sie
nannten diesen Mann Koromabwan. Eine Hälfte
- 20 liessen sie auf dem Erdboden, die andere ging hinauf in den Himmel. Nachher
schnitten die Wuenguandsap ebenfalls einen der ihren (entzwei). Sie
nannten ihn Kumbiyandima, diesen einen. Sie liessen ebenfalls eine Hälfte
auf dem Erdboden, die andere ging hinauf zum Himmel. So war es und
darum werden wir Wuenguande so genannt, wir sind gescheit, *wue* heisst
- 25 gescheit. Wir waren äusserst gescheit, diesen Weg rasch zu finden.
Ebenfalls die Wuenguandsap, sie wurden Wuenguandsap genannt.
Sie sind auch gescheit, sie kannten keine Furcht und fanden den Weg rasch. Sie selbst
bereiteten den Weg für einen der ihren, wir ebenso.
So erhielten wir diese zwei Namen, wir sind die
- 30 Wuenguande, sie sind die Wuenguandsap. Nachher arbeiteten die Lenga
noch schwer (daran). Meine Vorfahren, wir Wuenguande,
kamen zuschauen und fragten sie: «Wie steht es, habt ihr es geschafft?»
Er sagte: «Oh nein, sie lebt noch.» Darauf sagte er: «So musst du es
machen» ... und gab diese Fliege diesem Klan,
- 35 die blaue Fliege (Schmeissfliege). Er gab sie, und diese blaue Fliege frass die Nase
dieser Frau oder kroch in ihr Nasenloch
und frass ihr Gehirn. Diese Frau starb
und wurde die dritte. Er war der erste Mann, der es versuchte
und nicht schaffte, und so wurde sie der dritte Mensch auf dem Weg des Todes.

1.3.3.3. Die Rituale des *ngego*

Yensan,
Keman,
Bubari

Das *wakin mbangu*

K 25/1 und 2, 14/1

Eines der wichtigsten Rituale ist das *wakin mbangu*, das an verschiedenen Anlässen stattfinden kann. Ein solcher Anlass ist die Fertigstellung eines neuen *ngego*, seine «Einweihung», die als «Berichtigen des Bodens des Männerhauses» bezeichnet wird.

Die *mbandi-alambandi* beschliessen die Durchführung des *wakin mbangu*. An einem festgesetzten Tag begeben sie sich in den Wald, um die Blätter einer wilden Bananenart, *kumbra*, zu schneiden. Die geschnittenen Blätter bleiben im Wald auf einem Haufen liegen; die Männer kehren ins Dorf zurück, essen und waschen sich und warten bis gegen Abend. Dann werden aus dem Wohnhaus des wichtigsten Mannes die beiden *wakin nambu*⁴⁹, d.h. Köpfe der *wakin*-Geister, ins *ngego* geholt. Es handelt sich dabei entweder um geflochtene Stülpmasken, die aber nicht getragen, sondern neben die Schlitztrommeln gelegt werden, oder um kleine Holzmasken. Die Masken stellen die Köpfe der beiden wichtigsten *wakin*-Geister, Alambevan der *nyame-nimba* und Kaboindimi der *nyawi-nimba*, dar. Im *ngego* werden nun zwei kurze Flöten, *kuragwa*, abwechselungsweise im vorderen und im hinteren Teil des Hauses gespielt. So erwachen die *wakin*. Die Frauen, die bereits in den Wohnhäusern schlafen, wachen auf und realisieren, dass die Männer das *wakin mbangu* durchführen wollen. Sie wecken ihre Kin-

⁴⁹ *nambu*: Kopf.

der und befehlen ihnen, mucksmäuschenstill zu sein, denn wenn während der Aktivierung der *wakin* im Dorf Lärm entsteht, muss die schuldige Familie ein Schwein bezahlen.

In dieser Nacht wird das *ngego* mit einer Umzäunung aus den Blättern der wilden Banane, die am gleichen Tag geschnitten worden waren, umgeben. Im Innern des *ngego* wird eine zweite, kleinere Umzäunung um die *wakin*-Schlitztrommeln gebaut. Sie weist zwei Öffnungen auf, die in Form einer Vulva aus Palmbattscheide gearbeitet sind. Hier drinnen werden die Trommeln von Männern geschlagen, die einige Zeit vorher keinen Geschlechtsverkehr haben durften. In die Trommeln wird etwas Wasser gefüllt, so dass ihr Klang intensiver wird.

Die Männer im *ngego* sind alle nackt, denn in der Gegenwart der *wakin* darf keinerlei Kleidung getragen werden. Ertönt im Dorf Lärm, schreit z. B. ein Kind, wird das Trommeln unterbrochen; die *wakin* verstummen. Die Männer ergreifen die bereitgestellten Speere, stürmen hinaus und töten das nächstbeste Schwein, das ihnen über den Weg läuft. Es spielt keine Rolle, wem es gehört; der Vater des schreienden Kindes muss das Schwein bezahlen, das anschliessend im *ngego* verzehrt wird. Erst jetzt können die Schlitztrommeln wieder geschlagen werden, die die *wakin* wieder aktivieren. Das Trommeln wird auch bei anderen Störungen unterbrochen; wenn z. B. ein unbedeutender Mann Betelfrucht isst und die Schale herumliegen lässt, wird das Trommeln eingestellt, bis der Betreffende einen Ast Betelfrüchte bezahlt hat.

Die *wakin*-Trommeln werden nun Tag und Nacht während vier bis fünf Monaten geschlagen, unterbrochen nur durch ähnliche Zwischenfälle wie oben geschildert. In dieser Zeit werden von den *mbandi-alambandi* auch die Gärten geplündert und Yams, Zuckerrohr oder Gemüse ins *ngego* gebracht. Die Eigentümer können keine Einwendungen machen, «die *wakin* haben die Gartenprodukte mit dem Fischeispeer genommen».

Nach Ablauf dieser etwa fünf Monate dauernden Eingangsphase wird die Hauptphase des *wakin mbangu* vorbereitet. Die *mbandi-alambandi* holen im Wald die Materialien, aus denen der szenische Aufbau für das folgende Ritual hergestellt wird: Sagoherzblätter der Arten *nyaomangen*, *bendsin* und *yangendsan*, leuchtend rote *mbandi*-Früchte sowie rote Blumen *karainga agit* und *mambandmandsi*. Dann werden nachts aus diesen Materialien zwei Figuren hergestellt, die Pisin und Pisinerağa bzw. Kaboindimi und Alambewan darstellen, d. h. die zwei wichtigsten *wakin*-Geister.

Das Aussehen dieser Figuren wurde von den Informanten nicht beschrieben, Bateson 1958 bildet aber solche *wakin*-Darstellungen aus Yensan ab⁵⁰. In der gleichen Nacht wird die Umzäunung aus Bananenblättern entfernt und durch den *simbala ndimba*, eine Umzäunung aus Sagopalmsfransen, ersetzt⁵¹.

Am nächsten Morgen ist alles bereit, der Tanzplatz geschmückt. Die Frauen eilen herbei und bestaunen den Aufbau. Bis gegen Nachmittag führen die Frauen nun ein zweiteiliges Ritual durch, das *ndira mbangu* genannt wird.

Anschliessend beginnt die Hauptphase des *wakin mbangu*. Der Anführer der *mbandi-alambandi* bestimmt zwei Männer aus den Ritualgruppen *siindsali* oder *mbambungu*, also zwei ältere oder alte Männer, die bereits aus dem aktiven Ritualleben ausgeschieden sind.

Die beiden werden geschmückt und bemalen sich mit Erdfarbe. Mit Speer und Speerwerfer tanzen sie zum *ngego* hinaus bis an das Ende des Tanzplatzes. Dort sind zwei weisse Hühner angebunden, die von den beiden Tänzern mit dem Speer getötet werden. Tanzend kehren sie zum Männerhaus zurück. Währenddessen werden die Figuren Pisin und Pisinerağa im gleichen Rhythmus bewegt. Die *mbandi-alambandi*, die während des Tanzes der beiden älteren Männer im Männerhaus zurückgeblieben sind, ergreifen nun ihre Speere, umkreisen die

⁵⁰ Bateson 1958, plate 28, fig. A.

⁵¹ Dabei handelt es sich vermutlich nicht um eine Umzäunung um das *ngego*, sondern um die Abgrenzung der Tanzstrecke auf dem *wompuno*, also um eine niedrige Eingrenzung, die den Blick auf die Tänzer von aussen erlaubt, vgl. Feldfoto M. Stanek 56/15 im Fotoarchiv des Ethnologischen Seminars der Universität Basel.

zuschauenden Frauen und Kinder und jagen sie fort. Darauf zerstören sie die beiden Figuren vollständig, stampfen die Bestandteile in die Erde, bis nichts mehr sichtbar ist. Die Schlitztrommeln werden umgeworfen und das darin befindliche Wasser ausgeleert. Damit haben die *wakin*-Geister die Trommeln verlassen, die als leere Hülle zurückbleiben.

Soweit die idealtypische Schilderung aus Yensan. Das *wakin mbangu* ist vermutlich das wichtigste und elaborienteste Ritual der Zentral-Iatmul und wies früher sicher beträchtliche Variationen auf (heute wird es nur noch in sehr summarischer Form durchgeführt). Aus dem gesamthaft vorliegenden Material kann keine allgemein gültige Fassung des Ritualablaufs synthetisiert werden. Die Schilderungen divergieren in zu hoher Masse und sind nicht auf einen Nenner zu bringen. Die Gründe dafür mögen in der hohen Variationsbreite des Ablaufs und bei persönlichen Präferenzen der Informanten liegen. Darum sollen nun kommentarlos weitere Beiträge verschiedener Informanten zum Komplex *wakin mbangu* folgen: zuerst die Schilderung des Ablaufs eines *wakin mbangu* in Palimbei aus den 30er Jahren, dann die Erläuterungen eines wichtigen älteren Mannes aus Yensan sowie eine kurze esoterische Erzählung eines Informanten aus Yensan über die Ursprünge des *wakin mbangu*.

Palimbei nach 1930

Pagi

K 23/1 und 2

Text 12

wakin mbangu

- Unsere Väter schlugen auch die Trommeln. Sie aktivierten die *wakin* im Payembit. Und von Kanganamun, Yensan kamen sie nach Palimbei. Kanganamun kam, Yensan kam, alle versammelten sich hier. Sie wollten hier die Trommeln schlagen. Malingei
- 5 geht nach Aibom. Aibom und Malingei. Bei uns sind zwei Dörfer, Kanganamun und Yensan, kommen zusammen. Unsere Väter wie auch die *siindsali* von Yensan kamen, die von Kanganamun kamen. Sie trafen sich. Sie richteten den Schmuck her, sie stellten zwei
- 10 Fische her. Sie machten sie gross, sie waren nicht klein. Riesig, sie hängten sie auf, stellten sie fertig. Sie nahmen Rotan/Lianen und flochten sie, sie flochten sie aus Lianen. Sie stellten sie fertig, sie arbeiteten sie gut. Sie nahmen Kokosfaserstoff und nähten ihn zusammen. Es gab weder Nadel noch Faden,
- 15 sie verwendeten Schnur aus *mangas*-Rinde. Sie nähten es mit Knochen von ... sie arbeiteten sie in Form von Fischen. (J.S.: Was für eine Art Fisch, *kami*?) *kami*. Diese zwei Schlitztrommeln kamen in diese *kami saba*⁵².
- 20 Sie stellten die zwei von Arambewan und Kaboindimi her. Kaboindimi gehört zu den *nyawi*, Arambewan. Als sie fertig waren, wurden sie aufgehängt. Dann wurden ihre Faserröcke hergestellt, die *kwara*. Sie waren schön, blau und rot, blau und rot, blau und rot gearbeitet. Sie wurden aufgehängt und

⁵² *kami*: Fischart, *saba*: Hülle, Gerüst.

- 25 hinten an den *kami* festgebunden, sie reichten bis zum Boden.
 Sie wurden an Seilen aufgehängt. Sie wurden am Rücken aufgehängt,
 mit einer Schnur. Die Männer, die die
 Trommeln schlugen, gingen hinein. Die Männer, die die Bambusabschnitte⁵³
 schlugen, es sind auch zwei, drei, zwei Frauen und ein
 30 Mann. Zwei sind im *gumbungego*⁵⁴, sie gehören zu
 Kaboindimi, einer ist im *damangeo*⁵⁵,
 Arambewan zugeordnet. Tipmekisam und Mak(?), das ist der Name der
 zwei, so heisst der Mann. Sie werden auch so versteckt in
 dieser aus Gras gearbeiteten Hülle wie ein *nyunka*⁵⁶
 35 zum Schlafen, ein Moskitosack. Dann wird sie fertig zusammengenäht.
 Die Flöten werden hineingebracht und drinnen geblasen.
 In der (Hülle), die aufgehängt wurde.
 (J. S.: Auch die Schlitztrommeln?)
 Auch die Schlitztrommeln, die Fische wurden aufgehängt und reichten bis zum Boden. Diese
 Fransen
 40 reichten bis zum Boden, bis zum Rindenboden, dem Boden
 des Männerhauses. Seine Leiter wurde hieher gestellt, hier ist das «haus
 polis», hinter dem «haus polis» ist das *nego*. So wurden sie
 montiert, es hing hinunter. Zwei dieser
kangan-Masken, du siehst sie im Männerhaus hängen,
 45 es sind zwei Geistwesen, die in diese zwei gelegt werden. Es
 wird im Payembit hier praktiziert. Dann werden diese zwei
 in das Loch geschlagen⁵⁷, dann findet es statt, bald findet es statt, die Männer
 des *tigal* setzen den Tag fest. An diesem Tag kommen sie herauf und
 schauen zu. Schauen diese Geistwesen. Nun schlagen sie
 50 (Mitglieder des Payembit?) diese Schlitztrommeln längere Zeit.
 Dann nicht mehr. Sie
 kamen, diese *alambandi*, entwurzelten einen Baum, der einen Namen hat -
 den anderen nennen wir *mbandse*, diesen
mbanduan. Sie rissen ihn mitsamt den Wurzeln
 55 aus. Er war nicht gross, klein, nur einen jungen rissen sie
 aus. Er(?) wurde mit Baumfransen, Sagopalmlblattfransen
 geschmückt. Er wurde mit *koapma*⁵⁸ bemalt. Die Männer gingen
 voraus und trugen ihn, dies wird *angwa mbanduan tigwa(wa)rara*⁵⁹ genannt.
 Sie trugen ihn also, am
 60 Morgen kamen sie, sie trugen ihn zum -.
 Die weisen Männer des Nambariman alle kamen hieher. Vom
 Andimbit kamen sie und versammelten sich auf einer Seite,

⁵³ Obrist et al. 1984 Kategorie 16.1.10.

⁵⁴ Hinterer Teil des *nego*.

⁵⁵ Vorderer Teil des *nego*.

⁵⁶ Geflochtene, lange Schläuche, die die Schlafenden vor Moskitos schützen, heute durch importierte Netze ersetzt, Abb. bei Bateson 1958, plate 15, fig. B, vgl. auch Obrist et al. 1984 Kategorie 8.5.

⁵⁷ Vermutlich die Wassertrommeln oder -stampfer, Obrist et al. 1984 Kategorie 16.1.5.

⁵⁸ Rote Erdfarbe, kultisch «heiss», d. h. aktiviert.

⁵⁹ *angwa* Basis, *mbanduan* Baumart, evtl. abstrakter Begriff für Ritualgruppe, vgl. Kapitel 2.1.3.

- auf unserer Seite des Payembit. Sie machten sich nun bereit. Sie zogen die *ngawi*⁶⁰ an, sie
- 65 stellten *ngawi* her, weil einigen Männern die Haut geschnitten werden sollte. Eine Maske, ein menschliches Gesicht oder sonst etwas wird übergezogen, die sie im *sai*⁶¹ hergestellt hatten, so die *nyanga*, so sagten sie. Noch nicht skarifizierte Männer werden im *sai* (?) geschnitten. So taten sie es. Dann werden die Stöcke geschmückt/hergestellt. Es werden
- 70 Vogelgesichter, Krokodile, Menschen angebracht, dann bringen sie diese zusammen herbei. Ihre Stöcke, wie die *yaat*⁶² hier, wir nennen sie *yaat*, sie dienen zum Pflanzen von Nahrung, diese hier. Dann kamen sie herbei mit (diesen Stöcken). Sie kamen, die Anführer befestigten die *ngawi* an ihren Köpfen.
- 75 Sie kamen, einer ging diesen *alambandi* voraus, dann der zweite, der dritte, so kamen sie. In Reihe, dann in zwei Reihen. Zwei Reihen, die *nyawi* auf einer Seite, die *nyame* auf der anderen. Diese zwei *nyangalangali*, die du hier im Payembit siehst, sind zwei Geistwesen,
- 80 die auftreten. Du stehst hier, gut, die *nyangalangali* liegen so. Die Sonne steht hoch und trocknet dich aus. Gleichwohl muss man stehen bleiben, du kannst deinen Kopf senken, musst aber stehen bleiben. Du hast diesen Stock eingesteckt. Du hältst deine Hand so, und der Stock steht. Man kann nicht ohne dastehen. Alle haben den Stock zurück zu zahlen,
- 85 diese *alambandi*. So geht es, der Tag wird so festgelegt, man kann nicht um 12 Uhr anfangen oder ein Uhr. Soll es um ein Uhr anfangen, so beginnen sie um ein Uhr. Zuerst werden die Frauen, die Frauen dieses Männerhauses, die *nglungua*⁶³, man nennt sie *nglungua*, voraus gehen.
- 90 Dann die Frauen des Dorfes, alle Frauen der jüngeren Ritualgruppe und der älteren Ritualgruppe, die der älteren Ritualgruppe voraus, die der jüngeren hinterher. Dann tun sie an einer Feuerstelle, als ob sie Sagofladen backen würden (?). Auch machen sie Feuer, die Frau des ersten Mannes dieser
- 95 Ritualgruppe, die am *wakin mbangu* beteiligt ist, die die Trommeln schlägt. Dann bereiten zwei Frauen für die Leute Sagofladen zu, backen Sagofladen im Männerhaus. Dann tun sie wiederum als ob, sagen: «Zwei Frauen backen Sagofladen.» So lügen sie. Zwei Frauen gehen versteckt zur Seite und backen die Sagofladen. Sie backen,
- 100 eine auf dieser Seite, die andere auf der anderen Seite. Zwei Frauen backen sie und legen sie fortlaufend auf Sagoblattscheiden. Sie sitzen und wollen aufstehen. Dann verschwinden die zwei Frauen. Man darf nicht wissen, wann sie gehen, sie tun als ob und gehen hinunter ins Malingego. Die zwei gehen, die Sagofladen legen sie ins

⁶⁰ Schambedeckung des erwachsenen Mannes, der schon getötet hat. Wörtlich Adler, vgl. Obrist et al. 1984 Kategorie 1.2.

⁶¹ Männerhaus im Wald, den Initianden vorbehalten.

⁶² Obrist et al. 1984 Kategorie 13.4.

⁶³ Evtl. Ngilngu, ein in Palimbei vertretener Klan, vgl. Stanek 1983, 157.

- 105 Nambariman hin. So verfügen die Männer darüber.
Jetzt gehen die Frauen hinauf, auch die Kinder. Ich, als ich damals mitgenommen wurde,
hatte Angst, ich rannte fort,
ich mochte das Schlagen der Trommeln und das Geschrei nicht, hatte Angst
und rannte fort. Meine Mutter wollte mit mir hinaufgehen,
- 110 als ich schon lange im Wald verschwunden war, hihhi. Oben wird der
Sago gegessen, ausgeteilt, zusammen mit einem Stück Schweinefleisch.
(J. S.: Wer erhält das ...?)
Die Frauen, die hinaufgegangen sind, erhalten es. Schweinefleisch wird zerlegt
und auf Palmblattscheiden ausgelegt. Die Sagofladen werden zerteilt
- 115 und auf eine Palmblattscheide gelegt. Jede Frau geht
hinauf, der Reihe nach gehen sie hinauf.
(J. S.: Mir ist es nicht ganz klar. Wohin gehen sie hinauf? Gehen sie in das oberste Stockwerk
des
Männerhauses?)
Hinein ins Männerhaus. Sie stellen sich der Reihe nach auf, um zu sehen, dann
- 120 wieder hinunter. Dann gehen diese *alambandi*, die draussen stehen in der Sonne,
nachher hinauf.
(J. S.: Jetzt ist es mir klar.)
Sie gehen hinauf und können umherschauen. Die Männer, die
Sagopalmblattscheide spielen. Sie stellen Haken her,
- 125 die sie auch hier aufhängen, Haken hinten am
Haus, auf der Seite des Männerhauses.
Wir hängen sie der Reihe nach auf jeder Seite auf. Vier auf dieser Seite,
vier auf der anderen Seite, so werden sie aufgehängt. Mit der Frau sind es
fünf. (Die) *sinisaben* kommen später, zwei Männer und Frauen (und eine Frau?),
- 130 wie eine Frau, es ist ein Mann, der sich wie eine Frau anzieht und
zwei Frauen, Tipmakisyan und Nyagian. Er geht hinauf. Dann rufen auch die Frauen,
sie singen. Ein Lied für das Bambusrohr,
das geschlagen wird, sie gehen schauen, was ein solches
Geräusch macht, drehen sich, sehen und denken: «Ai, dies ist das Geräusch.»
- 135 So sprechen sie. Sie schauen alles im Männerhaus an.
Sie sehen diese Fische, in denen die Männer stecken und die Trommeln schlagen,
die sie aber nicht sehen. Sie sehen nur die Fische, die zwei Fische.
Sie wissen nicht, dass die Männer darin sind. Sie meinen, es töne von selbst. Die Männer
und die Trommeln befinden sich im Innern. So schauen sie. Die kleinen Kinder sind dabei, sie
- 140 erhalten alle Schweinefleisch und Sago. Es geht zuende, die letzte (in der Reihe)
kommt, sie erhält (Essen), sie gehen hinunter, es ist fertig. Jetzt,
zwei Feuer, grosse Fackeln, so wie diese Kokospalme hier,
Arambewan und Kaboindimi zugeordnet. Die zwei werden schön geschmückt mit
Sagoblattfransen. Eine andere Sagopalmart, die im Wald wächst,
- 145 mit kurzen Blättern wie jene Art, die sich auf dem Kulthügel
des Payembit befindet, dieser Art hier ist sie
untergeordnet, diese hier ist die erste. Sie wird
poindse genannt, die Blätter dieser hier. Sie werden geholt, geröstet und
bearbeitet. Diese zwei Fackeln werden geschmückt. Sie
- 150 werden nicht mit *tipmangrain* zusammengebunden, sondern mit dünnen Sago(blättern),
mit Sagopalmblattscheiden, sie werden weggetan und getrocknet.
Auch Schweinefett wird hineingetan, damit sie

- gut brennen. Die Frauen gehen hinunter, immer noch am selben Tag. Sind sie unten, warten sie auf diese zwei Feuer. Sie (die Männer?)
- 155 sind bereit, diese zwei *nyangalangali* zu ziehen, die sich im Payembit befinden, das du hier siehst. Sie ziehen langsam, ganz langsam, ziehen. Sie machen einen Schritt, ziehen, machen einen Schritt. Man darf nicht schnell gehen, nein, nur langsam. Sie ziehen ein wenig, machen einen Schritt, ziehen noch etwas, machen den nächsten Schritt. Nur so
- 160 geht es vor sich, dann –
[Ende der ersten Seite]
- ... die zwei *nyangalingali* werden hinaufgezogen. Alle (Männer?) gehen nun hinauf und stehen nahe bei der Leiter, sie, so stehen sie. Sie warten. Diesen Stock haben sie in der Hand, sie stellen sich der Reihe nach auf (?). Dann ziehen sie diese zwei und man wartet
- 165 nur auf das Feuer. Sie rufen nun: «Uhuhu Sambri, uh Nyaula!» Die zwei Feuer werden jetzt entzündet. Sie leuchten ganz hell, wie wenn das Grasland brennen würde, wie brennendes Gras. Darum wird dieses Ritual gemacht. Die Feuer werden für ihr Ritual gemacht. Die Männer, die sich mit dem Ritual des Feuers auskennen, machen es richtig, machen
- 170 das Ritual, wie das Schweinefett, das hineingetan wird. Heute gibt es Benzin und das Gras ... jetzt brennt es ganz gewaltig, hihhihi. Früher, als es dies noch nicht gab, wurde Schweinefett hineingetan und angezündet, heute brennt es heller. Die Männer, die zuvorstehen, stehen, rennen. Die ersten dieser
- 175 *alambandi* verstecken sich (suchen Schutz) vor diesem Feuer. Verbergen sich gut – ein Mann, der sich gut verbirgt, ist in Sicherheit, (aber) einer, der sich nicht gut schützt, kriegt Brandwunden ab. Sie müssen sich anstrengen. Wenn die beiden Fackeln niedergetreten sind, gehen sie hinauf (in den 1. Stock?).

Yensan
idealtypisch
Nangwan
K 11/2
Text 13

zum *wakin mbangu*

- Es gibt eine Trommel unter der Ruheplattform der Lenga. Eine Plattform – ah, eine Trommel befindet sich unter der Ruheplattform der Ngragen-Nambak, die eine gehört zu uns, Alambewan, es ist Kaboindimi unter dem Bett der
- 5 Yatmil. Diese Trommel heisst Yangenduma. Die Trommel hier, die Alambewan heisst, ist Wuengwemeli, Wuenguremeli, so heisst sie. Wenn wir dieses Geistwesen aktivieren wollen, wenn alle Frauen tief schlafen, sie ... gehen hinauf, tragen sie. Tragen es, tragen diese Vulva,
- 10 dieser alte Mann wird getragen, ein Mann aus diesem Dorf, von Yensan, er geht mit. Wenn im Payembit die Trommeln geschlagen werden sollen, werden sie hingbracht. Wenn sie in Kanganamun geschlagen werden sollen, werden sie hingbracht. Dieser Alte in Wewak, Akirimbi. Er

- geht immer mit. Wenn er nicht mag, Akarabwan, er ist gestorben,
 15 er geht zusammen mit diesem Geistwesen. Zusammen mit Gumbat.
 Er hat genug, ein Mann starb, Malindui, ...
 er wurde mitgenommen. Sie werden aktiviert,
 zwei Wochen sind vorbei. Jetzt, alle Männer des Dorfes brechen auf,
 gehen ihm helfen, dieser Mann kommt ins Dorf zurück. Er bleibt
 20 eine Woche etwa. Alle Männer wollen zurückkehren,
 den anderen helfen. Sie nehmen es am nächsten
 Morgen, sie schlagen die Trommeln, sie aktivieren sie. So geht es,
 eine Woche ist vorbei, noch eine Woche, so wird die Kraft
 aktiviert. Der Morgen dämmt, die Abenddämmerung kommt, Morgendämmerung,
 25 Abenddämmerung, so geht es zwei Wochen lang. Dann erblicken sie
 dieses Geistwesen, jetzt unten, sie sagen: «Es ist hinuntergefallen.»
 An diesem Tag verstummen die Trommeln nicht, nachmittags um
 sechs Uhr geht es zu Ende, es ist sieben Uhr, aktivieren... so.
 Der Morgen dämmt, die Abenddämmerung kommt, der Morgen dämmt, die
 Abenddämmerung kommt,
 30 morgens Schluss nun, es wird beendet.
 Am Morgen wird es so gemacht. Es kann zwei Monate lang dauern, drei Monate
 lang, vier Monate lang. Sind es fünf Monate, wird das
 Ritual durchgeführt, ein riesiges Ritual. In der Morgendämmerung findet das *ndsula*
mbangu statt. Vier Männer, Tänzer, treten auf⁶⁴.
 35 Ist das Ritual fertig, ist es beendet. Falls keine
 Kokosnüsse genommen werden, so viele Kokosnüsse wie – jetzt, werden sie genommen.
 So geht
 es ohne (?). Morgen, es ... Sui ist gestorben. Suimeli, er pflegte
 die Kokosnüsse in einen Korb zu füllen, er nahm sie mit,
 legte sie hin, er ass. Dies ist alles.

Yensan
 Nangwan
 B 9/1
 Text 14

wakin und wakin mbangu

- Dies ist der Oberbegriff, der erste, eigentliche Name
 ..., nun weißt du Bescheid über diesen Namen, ... Gut, es
 gibt noch einen guten zweiten Namen: ... Gut, der dritte Name:
 ..., gut der vierte: ..., ..., es gibt vier Namen,
 5 und man kennt nicht in allen Dörfern diese Namen, sie gehören den Yensanmoro,
 ich habe dir die Namen mitgeteilt. Dies ist die Hauptsache.
 Gut, es sind diese Trommelstöcke hier, früher wurden sie in einem Sack eingeschlossen,
 einem Moskitosack, heute nicht, sie
 liegen einfach im Moskitonetz.
 10 Zur Zeit, als die Weissen kamen, steckten wir sie in eine
 Kiste, so taten wir, es ist diese kurze Kiste hier,

⁶⁴ *ndsula*: Fischnetz, das je zwei Tänzer mit sich führen, vgl. Text 15 und Zusammenfassung F sowie
 Abbildung in Bateson 1958, plate 18, fig. B.

- ziemlich gross; als wir sie versorgt hatten, sagte ich: «Schliesst sie gut ein.» So ist es geschehen. Wenn wir sie hervorholen wollen, wenn sie sie im Payembit aktivieren wollen, gehe ich mit ihnen
- 15 zusammen und bleibe zwei Wochen dort, gut, bald darauf machen sich alle Männer von Yensan auf. Die zweite Woche geht vorüber, dann brechen sie auf, alle Männer des Dorfes gehen, und hier bleiben keine Männer zurück, nur Frauen und Kinder bleiben. Sie bleiben zwei Wochen, dann kommen sie zurück, so ist es. Wenn sie sie im Wolimbi,
- 20 Kanganamun aktivieren wollen, ist es dasselbe. Wir machen uns auf und gehen. Es gibt noch mehr zu beachten: die Frauen dürfen kein Feuerholz brechen, sie dürfen nicht laut rufen; die Kinder dürfen nicht schreien und rufen, eine Frau, die viele Kinder hat, kann nicht für Essen sorgen. Es ist ein wichtiges Verbot. Das *wakin*
- 25 *mbangu* ist noch nicht soweit, erst nachher. Ich erzähle bloss darüber. Zu dieser Zeit, wenn sie in ein anderes Dorf gehen wollen, ein Mann, zwei Männer, sie gehen, die eigentliche Wurzel des Ganzen gehört uns allein, uns Yensanmoro und Wanmoro. Es gehört uns, nicht alle
- 30 Leute verfügen darüber. Es ist uns. Nein, es ist ebenso nur ein Name, wir tragen dieses Etwas noch spazieren (d. h. tragen die Stöcke mit uns in andere Dörfer). Jetzt verschwindet es, diese Nacht, morgen wird dieser riesige Korb gebracht, so gross wie ein Sagokorb für Sagofladen, fertig. Alle Kokosnüsse, von der Faserhülle befreit, kommen in diesen Korb.
- 35 Ist er voll, wird er nach Palimbei gebracht, ebenso auch nach Kanganamun. Falls er hier im *ngego* Nyangrambe aktiviert wird, wird es ebenso gemacht, auch in Torembi. Falls wir (seine Farbe tragen wollen?), wir zwei Familien, Yensanmoro und Wanmoro grosser ...
- 40 Zauber (?), kommt ... (?) bis fast hierher, und dieses Dorf ist nur noch eine Wunde. Etwas Riesiges, Aussergewöhnliches wird über uns kommen. Krankheit, Seuche, er ist der Bringer der Krankheit, der Sender der Seuche, dieser Mann⁶⁵. Er ist schlecht, er ist nicht gut. Jetzt sind die Weissen gekommen, jetzt geht es uns ruhiger mit ihm.
- 45 Falls die Weissen nicht gekommen wären, wäre es mit uns zu Ende gewesen. Es gibt sechs Bündel, man bindet sie zusammen, 1, 2, 3, 4, 5, 6 für ein *ngego*, Payembit. Gut, sechs Stöcke des Nyangrambe, sechs Stöcke des Wolimbi, sechs weitere des
- 50 Andimbit, sechs weitere des Nambariman. Gut, sechs weitere des Mindimbit. Es sind sechs Bündel. Für jedes *ngego* ein Bündel. Sie werden zusammengebunden. Zur Zeit des Rituals werden Handtrommeln und die ganze Zeit die Schlitztrommeln geschlagen, zwei Monate lang, nach drei Monaten
- 55 sind sie (die Männer) bereit. Sie sagen: «Morgen, Sonntag, es ist Freitag, Dienstag oder Donnerstag, so bezeichnen sie den Tag. Das Ritual

⁶⁵ Vgl. Text 38, Z. 77-78, wo ebenfalls ein der Überflutung folgendes Unheil erwähnt wird.

findet statt, es ist zu Ende. Die

Schlitztrommeln werden nicht mehr geschlagen. Gut, es ist nun zu Ende, sie ruhen bis zum Morgengrauen.

Morgens um acht Uhr, bringen sie diesen Mann

60 nach diesem Dorf, Yensan. Gut, er geht direkt zum Haus

von ..., geht sie ins *ngego* legen, spricht etwas, die

anderen beteiligen sich, sie argumentieren. Angenommen, es geht um diese Sache,

wir gehen, kommen nach Haus, falls jemand spricht, ist es

zerstört – wenn sie nicht aufpassen und zuwiderhandeln,

65 dann muss ein Schwein getötet werden. Bei zwei Verstößen müssen drei

Schweine getötet werden. Sie auferlegen ein Verbot,

gegen neun Uhr wird es ins Haus gebracht und aufgehängt.

Die Männer tragen keine Hosen, sie sind nackt. Sie

halten die Stöcke so: «Ssss – ssss», kommen, kommen,

70 hinauf ins Haus. Gut, sie werden an ihre Haken gehängt.

Dann gehen sie zurück ins *ngego*. Es wird nicht gesprochen. Die

Männer der anderen Dörfer nehmen ihre Kanus und gehen, die Kanganamun

gehen, die Sotmeli gehen, gut, die Yensan

bleiben. Sie hängen Alambewan in Palimbei auf. Er gehört

75 zu Ngragen, sein Haus ist bei Kaboindimi,

Walgim-Miambe, sie gehen sie in diesem Haus aufhängen, das Haus

der Walgim-Miambe. So bleiben sie. Es gibt keine

weitere Geschichte darüber, über die ich sprechen kann, die Namen

habe ich dir mitgeteilt. Du musst vorsichtig mit diesen Namen sein.

80 Du darfst sie nicht irgendeinem Mann von Yensan mitteilen, sie

gehören uns, wie ich dir gesagt habe.

Yensan

Nangwan

B 5/1

Das Fischen der *wakin*

Zusammenfassung F

Vier Frauen aus Sotmeli gingen mit den *ndsula*-Netzen fischen. Sie fuhren nach Mangambu in der Nähe von Kapaimari. An diesem Ort aber hielten sich zwei *wakin* im Fluss auf, sie heißen Wakinambundimi und Kwaiawimeli. In Form von zwei grossen Fischen gerieten sie in das Netz der vier Frauen; sie gaben Töne wie diese Fischart von sich: «gégé, gégé...», sie hörten nicht auf zu rufen. Als die vier Frauen, Sumbuya, Wutngut, Kambin und Ambungei, nach Sotmeli zurückkehrten, merkten die Männer, dass es sich bei den beiden Fischen um *wakin* handeln musste. Sie töteten die vier Frauen und nahmen ihnen die Fische weg. Dann schnitzten sie zwei hölzerne Fische⁶⁶, genaue Abbilder der beiden von den Frauen gefangenen Fische. Die *wakin* schlüpfen in diese Holzfische, die heute noch in Sotmeli aufbewahrt werden⁶⁷.

⁶⁶ Obrist et al. 1984 Kategorie 13.2.3.

⁶⁷ Vgl. den Nachtrag zur Adlermythe bei Wassmann 1982: 251.

Die Geschichte des *wakin mbangu*

- Ganz früher gab es sie nicht, es gab keine richtigen *wakin*. Es gab sie nicht, da fällten die Leute zwei Bäume, sie fällten einen «kwila-» und einen «garamut»-Baum. Die beiden Stämme wurden mit Steinäxten zugeschlagen, sie wurden mit Steinäxten zugeschlagen und ins Männerhaus gebracht.
- 5 Während des Zurichtens der Stämme, des «garamut» zusammen mit dem «kwila», ging keiner von ihnen nach Hause, um zu essen. Niemand nahm Essen aus der Hand der Frauen, es war streng verboten. Niemand ging nach Hause, um zu schlafen. Sie blieben nur im Männerhaus. Eine Gruppe Männer war beschäftigt,
- 10 alles auszuarbeiten. Sie waren in Sorge, weil sie im Begriff waren, die *wakin* zu aktivieren. Vorher hatte eine Schlange einen Mann gebissen. Die Schlange, die ihn gebissen hatte, war mit anderen Schlangen zusammen in einem Knäuel, den wir *ndimangwaran* nennen. Er befand sich an einem grossen Baum, es ist wie eine Herdschale dieses Knäuels. Die Schlangen finden sich dort zusammen, wenn
- 15 das Wasser steigt. Dieser Mann fand diesen (Knäuel) an diesem (Baum) und erschrak, und die Schlangen ergriffen zusammen diesen Mann. Die Schlangen ergriffen ihn und verzehrten sein ganzes Fleisch, nur die Knochen blieben dort zurück. Die Männer hatten Mühe, ihn zu finden, denn es gab nichts,
- 20 das ihnen den richtigen Weg, ihn zu finden, gezeigt hätte. Sie mussten sich genau überlegen, wo sie ihn finden könnten. Sie fanden seine Knochen und trugen sie heim. Die Knochen dieses Mannes, seinen Schädel, brachten sie ins Männerhaus. Dann gingen sie (die Bäume) fällen. Sie dachten nur daran, etwas zu aktivieren,
- 25 das ihnen den Weg zeigen sollte. Ein Mensch, der stirbt, kann den *wakin* aktivieren, so dass er spricht. Sie machten sich also auf und begannen die Arbeit, fällten einen «garamut»- und einen «kwila»-Baum, arbeiteten (daran). Sie verfertigten zwei Fischköpfe, die sie folgendermassen bezeichneten: Einer ist *Wakinambundimi*, einer ist *Kwaiameli*, so wurden sie
- 30 bezeichnet. Sie wussten über die Trommel, die sie *Kwaiameli* nannten, Bescheid. Das gleiche wussten sie über die Trommel, die sie *Wakinambundimi* nannten. Es sind zwei Dinge, die sie kannten. Sie stellten sie her und sie ... Damals stellten sie die zwei nicht einfach so her, sondern machten einen Zauber. Sie machten den Zauber des ersten Mannes, der ganz früher gestorben war. Gleich wie
- 35 das, über das wir wir gestern gesprochen haben, über die zwei Männer, *Koromabwan* und *Kumbiyandima*. Auch in diesem Dorf *Sotmeli* ist der erste Mann, von dem sie diesen Schädel nahmen, viel früher gestorben. So wurde ein sehr wichtiges Gesetz festgelegt, dass diese Gruppe nur im Männerhaus sein durfte und nicht Essen aus der Hand der
- 40 Frauen nehmen oder Geschlechtsverkehr haben durfte, es war streng verboten. Sie blieben und aktivierten diese zwei. Eines Morgens waren die zwei (*wakin*) verschwunden, die sie mit den

Gesängen aktiviert hatten. Die zwei waren verschwunden, sie waren nicht (mehr) im Männerhaus.

- Die zwei gingen fort. Die Frauen pflegten ein Netz zu nehmen,
45 um Fische zu fangen. Sie fischten nun im Wasser, als diese zwei (*wakin*) ins Netz gerieten. Diese Art Netz nennen wir *ndsula*. Die Frauen waren beim Fischen, und sie verfangen sich, die zwei *wakin* gerieten ins Netz. Sie (die Frauen) fangen die zwei. Zwei Kanus waren es, mit denen die Frauen
50 fischen gegangen waren. Zwei Kanus, das erste Kanu war Kurungundu, das zweite Kanu Keringundu. Das erste Kanu gehörte den Lenga, das zweite Kanu uns, den Kengviwala, den Suaru und Kengviwala. Diese Frauen im Heck, zwei Frauen der Kengviwala,
55 die im Heck sassen, fanden diese *wakin* im *ndsula* (Netz). Sie nahmen sie, gut, gut diese Kengviwala entstanden nun, sie waren da, Suaru und Kengviwala. Die Kengviwalasuaru und die Ndamawalasuaru, diese Frau im Bug des Kanus war Ndamawalasuaru, sie ...
60 die Frau der Kengviwalasuaru war im Heck, im Heck des Kanus ... die Kengviwalasuaru, die Frau der Ndamawalasuaru war im Bug des Kanus⁶⁸, und sie zog den Fisch ins Männerhaus, wo die Männer ihn aufbewahrten (oder: ihn suchten). Weil die Männer, die mit der Zauberhandlung befasst waren, die Toten zu aktivieren,
65 es so wollten, es aktivieren wie *wakin*. Sie waren da und wussten Bescheid, sie hatten es bezeichnet, dann fingen es (die *wakin*) die Frauen. Weil die Männer keinen Geschlechtsverkehr mit den Frauen hatten. Die Frauen überlegten, dass ihre Männer weggegangen waren, und wussten dadurch, was sie taten, so wie es heute auch ist. Ein Gelübde. So gingen sie, und die zwei
70 erschienen. Sie holten sie, die Fische holten sie, sie kamen nun. Die Männer, die an der Zauberhandlung beteiligt waren, sie sassen im Männerhaus und taten es. Sie nahmen diese zwei, sie schlugen die Trommeln, so dass die *wakin* sprechen sollten, es gab kein ... Sie arbeiteten daran, stellten die zwei vorne
75 auf die Schlitztrommeln und schlugen, schlugen die Trommeln. Hier schlugen sie die Trommeln, die Männer (nicht) in irgendeinem Haus. Sie wollten es hier sehen. Sie (die *wakin*) waren verschwunden, sie taten es in einem anderen ... So versteckten sich die *wakin*. Sie schlugen die Trommeln, sie sahen es nicht. Sie mussten sich sehr anstrengen, es zu finden,
80 sie gingen und fanden es. Später erarbeiteten sie sich verschiedene Arten *wakin*. Die *wandsimot* entstanden daraus. Es sind *wandsimot*. Die zwei gingen ins Wasser und wurden *wandsimot*. Sie sind auch *wakin*, sie erschienen nun und liessen Wissen in den Menschen zurück, sprachen. Sie konnten die Toten aktivieren, Zauberhandlungen durchführen
85 und Betel geben. Der Mensch isst Betel und aktiviert die *wakin*. Dann müssen sie sprechen, diese, die wir

⁶⁸ Zahlenmässig starke Klane spalten sich in Subklane auf, wobei der einen Hälfte der Bug, der anderen Hälfte das Heck des klanspezifischen Kriegskanus zugewiesen wird, vgl. auch Bateson 1958: 92. *ndama*: vorne, *wala*: Kanu.

wakin nennen, sie sind zwei richtige Wesen Kwaiameli und Wakinambundimi. Sie werden aus «garamut»-Holz hergestellt, «kwila»-Holz, von zweien wissen sie, die zwei gibt es nun.

- 90 So wie der Mann, von dem ich dir gestern erzählt habe, er gehört zur Gruppe des Wakinambundimi, er ist der ältere Bruder. Er kämpft nicht heftig, er gehört zur Gruppe, zur ersten Gruppe. Die zweite Gruppe gehört zu Kwaiameli, er ist Kumbianmeli. Jetzt befinden wir uns unter dieser Art Macht. Wir gehören zu Sikundimi,
- 95 das Payembit gehört zu Sikundimi, so ist es. Die anderen gehören zu Kisanmeli, sie gehören zum älteren Bruder. Sie können nicht zu heftig kämpfen. Dies sind die *wakin*, die so aktiviert wurden.

Yensan

Keman

B 3/2

Text 16

zum *wakin mbangu*

- Dies ist die Geschichte eines Ortes, der Ngambisiragwa heisst, er liegt innen am Wasserlauf Pangan, der Wasserlauf, der von Marap her kommt. Es ist ein Ort der Ngragen. Einmal gab es ein grosses *ngego*-Ritual, ein *wakin mbangu*. Das Ritual sollte stattfinden,
- 5 alle Männer waren bereit. Das *wakin mbangu* ist nicht so, dass ein Mann auftritt und dass Schmuck hergestellt wird, darüber weisst du Bescheid, es ist nicht gut, dass ich spreche und du meinst, dass sie früher wussten, wie das *wakin mbangu* vorzubereiten ist. Zwei Männer werden geschmückt, die zwei treten auf und tanzen. Am nächsten Tag sollte das Ritual stattfinden, und die Frauen gingen fischen, «geht schnell und kommt zurück und
- 10 kocht Essen, das Ritual findet am Mittag statt». Dieser Ort war zu stolz, und dieses Wesen, das Miamban genannt wird, es ist ein Fisch, verwandelte sich in einen «bikmaus»⁶⁹ und tat so, als sei es tot. Eine Frau, die ihre Reusen leerte, fand diesen riesigen toten «bikmaus». Sie nahm ihn und
- 15 pflückte auch etwas *ndsu*⁷⁰ und tat alles ins Kanu und kehrte heim. Sie nahm einen grossen Topf, den wir *au* nennen. Sie stellte ihn in die Herdschale. Etwas *ndsu* war unten, etwas *ndsu* war oben, der Fisch war dazwischen. Sie machte Feuer und machte auch ein Feuer in einer anderen Herdschale, um Sago zu backen. So buk sie
- 20 Sagofladen, da knallte er wie eine Trommel. Er knallte: «Dung». Die Männer im *ngego*, die das Ritual vorbereiteten, erschrakten fürchterlich, und der Ort erbebt zugleich. «Ai, was ist das, wir wissen es nicht, früher gab es das nicht.» Sie konnten es sich nicht erklären. Nach einiger Zeit knallte es zum zweiten Mal in diesem
- 25 Haus, in dem Topf. Es knallte wie eine Bombe, und der Ort erbebt zugleich. Die Männer, die im *ngego* waren, schrakten auf und riefen: «Ai, zum zweiten Mal! Was ist das?» Bald sollte nun

⁶⁹ «bikmaus»: Fischchart, pidgin.

⁷⁰ *ndsu*: Wassergras.

das Ritual beginnen. Diese Frau, die kochte, diesen *ndsū* kochte, dachte, der Fisch sei gar. Obwohl sie ein grosses Feuer gemacht hatte, war er nicht gar, roh lag er in dem Topf. Sie liess ihn auf dem Feuer und widmete sich wieder den Sagofladen. Das Ritual war nun vorbereitet. Es wurde begonnen, Erdfarbe auf die Tänzer zu malen, *Ndombandik* und *Nimbrandamdik*. Es knallte zum dritten Mal, es knallte unwahrscheinlich laut, der Ort erbebt

35 zugleich. «Ai, ihr, es hat zum dritten Mal ganz laut geknallt, es hat schon drei Mal geknallt!» Der Schmuck ist fertig, die zwei fangen an zu tanzen. Alle Männer, Frauen und Kinder waren nun draussen auf dem Kultplatz des *ngego*, sie stürzten durcheinander auf dem *wompuno*⁷¹ draussen vor dem *ngego*. Der schwache Knall tönte wie

40 «dong-dong», der starke tönte wie Donner, und er nahm alle Kraft des Bodens weg, ein grosses Loch war in der Erde. Der Ort hing schief wie ein Schiff an einem Wellenberg. Es war ein riesiger Ort, in dem das Ritual stattfand. Der *wompuno* und das *ngego* zusammen, sie hingen frei in der Luft, in der Erde hatten sie

45 alles weggegraben. Beim vierten Mal waren sie soweit, den Ort zu vernichten. Jetzt, als die Trommeln geschlagen wurden, sollte das Ritual beginnen. Die zwei trugen die *mivi*⁷², trugen Kokosnüsse, einige trugen sie, sie wollten die Hühner erschiessen, sie gingen ganz nach hinten auf dem Kultplatz des *ngego*. Die Trommeln wurden geschlagen: «ngaiindsin, ngaiindsin,

50 ngaiindsin, ngaiindsin», die zwei rannten nun, beide zusammen, sie legten die *mivi* an. Sie begaben sich dorthin. Dann, zum vierten Mal: «Putung»!, wie eine grosse Bombe. Wasser flutete herbei (ins Loch), der Ort war zerstört. Wasser strömte herbei und ersäufte alle Leute. Die zwei Männer, *Ndombandik* und *Nimbrandamdik*, machten sich auf und verliessen den Ort. Der Klang

55 der Schlitztrommeln folgte den zwei. Es gab niemanden, der diese zwei Trommeln schlug. Der Ton dieser zwei Trommeln, die geschlagen worden waren, der Klang hallte nach. Die zwei rannten mit dem Schall der Trommeln, bis sie nach *Nangusap* gelangten. Einen grossen Sumpf, ein riesiges Sagodickicht durchquerten die zwei. Sie kamen nach *Nangusap*, der jüngere Bruder *Dombrandik*

60 blieb in *Nangusap*. Der ältere Bruder *Nimbrandamdik* ging nach *Ngaikoropi*. Wenn sie die *wakin* aktivieren wollten, ihre *wakin* ertönen anders. Ihre *wakin* ertönen, es sind die *wakin* der *Ngragen*. Und die Frau, dieses Wesen, das den Ort zerstört hat, ist eine unserer mythischen Vorfahren, die wir

65 *Miamban* nennen. Sie hat den Ort vollständig zerstört. Der Wasserlauf *Pangan* war nicht so lang wie heute, er reicht(e) bis *Yamik*. Dieser *Pangan* stieg an, dieses Wesen zerstörte den Ort, es bewirkte, dass der *Pangan* bis ins

70 Grasland reichte. Mitten im Grasland gibt es ein grosses Loch. Dieses Wesen, das den Ort zerstört und den Boden aufgebrochen hat, nennen wir «Fisch, der die Erde verschlingt», wir heissen es *Miamban*. Es ging an die Orte des Graslandes, dann hielt es inne, an einem grossen Berg hielt es inne. Dieser Ort, in der Trockenzeit kannst du ihn sehen.

⁷¹ *wompuno*: Kultplatz des Männerhauses.

⁷² *mivi*: Speerwerfer, vgl. Obrist et al. 1984 Kategorie 5.5.

- Aber vorher muss es eingebunden werden. Die weisen Männer müssen
 75 die Kraft dieses Ortes zerstören, dann gehst du dorthin. Es ist ein
 grosser Ort der Ngragen. Wenn die Kraft nicht gebannt ist,
 und du gehst, wird dich Unheil treffen. Eine Schlange kann
 dich beißen ... Nachher, wenn du fertig bist und zurückkehrst, kommt ein starker Wind
 auf und bläst aus dieser Richtung, starker Wind und Regen.
 80 Wir nennen diesen Wind Mangwoali, der aufkommt. Dieser
 Boden, wir mach(t)en eine grosse Zerstörung an den Ngragen,
 diesen Wald, den gaben wir den Ngragen, die ihn bearbeiteten (?).
 Dieser Wald und diesen Ort nennen wir Warambowi, der Ort,
 wohin die zwei Wesen gingen, die zwei *wakin*, in unserer Sprache
 85 ist Ngambisiragwi.

Yensan
 Keman,
 Bubari
 K 25/1 und 14/1

Das *mbatngawi*⁷³ *mbangu*

Als Abschluss des *wakin mbangu* findet innerhalb der gleichen Umzäunung das *mbatngawi mbangu* statt.

In der Nacht werden Maskenfiguren, *mbatngawi*, im *ngego* hergestellt: übermodellerte Schädel von verstorbenen Mitgliedern der Gründerklane des Dorfes, den *tipma-nimba*⁷⁴, werden auf langen Stöcken befestigt, die mit Rotanschnüren umwickelt und mit *kawa*-Blättern verziert sind, so dass die ganze Figur wie der Torso eines Menschen aussieht. Die *mbatngawi* werden mit 10–15 *nyao*-Muschelscheiben behängt, und die Schädel mit eingesteckten *kan-ga(n)-ga*-Federn, d. h. weissen Schwanzfedern eines Hahns, geschmückt⁷⁵.

Diese Figuren werden hinter der Umzäunung um das Männerhaus, die so hoch ist, wie ein Mann mit ausgestrecktem Arm reichen kann, von je einem Tänzer gehalten. Daneben tanzt jeweils ein zweiter *mbandi-alambandi* mit einer brennenden Fackel in der Hand. Die beiden vollführen gleichzeitig die Tanzbewegungen, so dass es von aussen scheint, als ob die *mbatngawi*-Figuren selbst die brennenden Fackeln hielten⁷⁶.

Das *mbatngawi mbangu* wird in der Nacht durchgeführt und besteht aus 10 Durchgängen.

Zuerst treten die Figuren zweimal mit Schlitztrommel-Begleitung auf; dann folgen weitere vier Durchgänge, während die Flöte Mangran geblasen wird. Anschliessend treten die *mbatngawi* nochmals viermal mit Schlitztrommel-Begleitung auf. Mit der Morgendämmerung endet das *mbatngawi mbangu*, und damit ist auch das vorhergehende *wakin mbangu* endgültig abgeschlossen.

Das *mbatngawi mbangu* zentriert die überirdischen Kräfte auf das Dorf, hat eine allgemein wohltuende, kräftigende Wirkung. Es kann auch ohne vorheriges *wakin mbangu* stattfinden, um in Notzeiten dem Dorf und der Dorfgemeinschaft neue Kraft zu verleihen. Wird das Dorf durch Nahrungsknappheit (nur auf Nahrung aus dem Wasser bezogen) oder Krankheit bedroht, schafft das *mbatngawi mbangu* Abhilfe. Die *tipma-nimba*-Schädel haben die Eigenschaft, die spirituellen Kräfte der Dorfgemeinschaft zu aktivieren und an die Bewohner weiterzugeben.

⁷³ *mbat*: Rotan, *ngawi*: Adler

⁷⁴ *tipma*: Kokosnuss, *nimba*: Leute.

⁷⁵ Obrist et al. 1984 Kategorie 13.3.3., vgl. auch Foto F. Weiss 73/32 im Fotoarchiv des Ethnologischen Seminars der Universität Basel.

⁷⁶ Vgl. Foto F. Weiss 72/1, 72/28 und 73/7 im Fotoarchiv des Ethnologischen Seminars der Universität Basel.

Die Entstehung des *mbatngawi mbangu*

Ein Mann namens Ambram⁷⁷ hat sehr viele Frauen. Sein ältester Sohn heisst Malikaman⁷⁸. Ambram pflegte jeden Morgen mit den Fischkörben *ndsumui* an einen Wasserlauf fischen zu gehen. Er hat am Bein grosse eiternde Wunden, die er mit jungen Sagoblättern *yangendsan* verbindet. Jeweils in der Nacht, wenn er schläft, werden die Wunden gross und sind voller Insektenmaden. Am Morgen, beim Fischen, schabt er die Maden, *nyangamboi*, in ein gefaltetes Palmblatt der Art *mbai*, das er mit Wasser füllt; dann geht er die Reusen kontrollieren. Die Fische und Krebse darin behält er für sich. Wenn er fertig ist und zu seinem Palmblatt-Behälter zurückkehrt, haben die Maden alles Wasser aufgesogen und sich in Aale, *ango*, verwandelt. Diese Aale gibt er zu Hause seinen Frauen und Kindern, isst aber selbst nicht davon. Sein Sohn Malikaman beschliesst nun herauszufinden, warum sein Vater immer Aale fängt, was den anderen Männern doch so selten gelingt. So folgt er ihm am nächsten Morgen heimlich. Ambram fischt wie immer, schabt seine Wunden aus und füllt die Maden in ein gefaltetes Palmblatt, *nginiangumbe*. Der Sohn sieht alles, hat sehr Angst und muss vor Ekel fast erbrechen. Ambram kehrt nach Hause zurück und fragt sogleich nach seinem Sohn, der aber erst später zurückkehrt. Malikaman isst forthin nur Sago und lehnt jeden Aal oder Fisch ab. Nach einigen Tagen wird Ambram misstrauisch. Er nimmt seinen Sohn mit zum Fischen und gibt vor, sich nicht wohl zu fühlen. Er schickt seinen Sohn, die Reusen zu kontrollieren. Malikaman zögert und sagt, das Wasser sei zu kalt. Schliesslich aber gehorcht er. Er taucht unter Wasser, um eine Reuse hervorzuholen. Als er wieder auftaucht, schiesst ihm der Vater einen Speer tief in den Leib, an einer Körperstelle, die man *moungu* nennt (unterhalb des Nackens oder Halses). Dreimal schiesst der Vater. Viermal taucht der Sohn wieder auf, dann stirbt er. Ambram schneidet den Kopf ab und nimmt ihn mit; den Körper wirft er ins Wasser. Der Körper verwandelt sich in den Aal Mepwan⁷⁹, der der Vater aller Aale ist.

Ambram kehrt mit dem Kopf zurück und umzäunt sein kleines Männerhaus. Dort vergräbt er den Kopf seines Sohnes und sagt, er würde initiiert. Später gräbt Ambram den Schädel aus, modelliert die Gesichtszüge aus Ton und Öl und bemalt und schmückt ihn. Er nimmt Holz der *yangman*-Sagopalme⁸⁰ und stellt daraus mit Lianen ein *kwandse kimbi* her⁸¹, um später den Kopf darauf zu stecken.

Schliesslich kündigt er die Entlassung seines Sohnes aus der Seklusion und ein grosses Fest an. Alle Frauen kommen herbei, um zuzusehen. Dieses Fest ist das erste *mbatngawi mbangu*. Die Schädelfigur ruft gleich wie der ertrinkende Sohn.

Eine weitere esoterische Erzählung bringt das *mbatngawi mbangu* in Zusammenhang mit der ersten, missglückten Initiation (vgl. Kapitel 2.4, Text 37). Die Köpfe der Kinder, die von den Krokodilen getötet worden waren, wurden vor dem Verlassen der Seklusion als *mbatngawi* präpariert und so den Frauen vorgeführt.

⁷⁷ Ambram ist einer der Namen für den einen der beiden wichtigsten *wakin*-Geister, Sikundimi, vgl. Kapitel 1.1.3. Der Name Ambram gehört zum Namenbesitz des Klans Wuenguandsap, der den Yams für sich beansprucht. Ambram ist die Personifizierung des Yams, der erste Name in der Linie der Yamsnamen.

⁷⁸ Malikaman erscheint ebenfalls als Name in einer Namenslinie der Wuenguandsap (Yensanmoro), er ist der erste Name in der Linie der Namen für den kleinen Aal *matguangindi*, der den älteren Bruder bezeichnet.

⁷⁹ Mepwan ist der Name eines in Yensan erloschenen Klanes des Wuenguandsap-Klanverbandes.

⁸⁰ Ev. *yangendsan*.

⁸¹ *kimbi*: Korb, Tasche.

Das *kwangumeli mbangu* (*kwanguse mbangu*)

Das *kwangumeli mbangu* umfasst eine längere Vorbereitungsphase, die zur Schaffung der spirituellen Voraussetzung für das eigentliche Ritual dient, und mehrere Teilrituale. Den Abschluss bildet ein grosses *navin*. Das Ritual kann aber auch auf den zentralen Ablauf verkürzt werden, der nur eine Nacht in Anspruch nimmt. Das *kwangumeli mbangu* dient allgemein dazu, wichtige Objekte von zentraler sakraler Bedeutung «heiss» zu machen, d.h. ihre inhärente spirituelle Kraft zu aktivieren. Es findet bei folgenden Gelegenheiten statt:

- bei der Fertigstellung eines grossen Kanus;
- beim Bau eines neuen *ngeo*, wenn die Giebelaufsätze⁸² fertiggestellt sind und montiert werden sollen;
- bei der «Einweihung» eines neuen *ngeo*, wenn die drei wichtigsten Firststützen (*waswat* und *sabeni*) aufgerichtet werden⁸³. «Einweihung» ist als Aufrichte oder Vervollständigung des *ngeo* im spirituellen Sinn zu verstehen;
- wenn wichtige Objekte des *ngeo* ersetzt werden müssen, der Zeremonialstuhl oder das geschnitzte Figurenpaar⁸⁴ (evtl. Pfosten).

Das *kwangumeli mbangu* erfordert eine Vorbereitungszeit von etwa vier bis fünf Monaten. In dieser Zeit wird tagsüber der Festschmuck hergestellt, und nachts werden im *ngeo* totemistische Gesänge, *sagi*, gesungen. Diese Gesänge dürfen nicht abbrechen, denn Kwangusemeli muss während dieser ganzen Zeit ununterbrochen im *ngeo* präsent sein, um das Ritualzubehör «heiss» zu machen, d.h. mit spirituellen Kräften aufzuladen. Diese *sagi* gehören zum Klanbesitz der Ngragen.

Steht der Tag für den Vollzug des zentralen Rituals fest, begeben sich die Männer in den Wald, um zwei verschiedene Arten Sagopalmbblätter, *bendsin* und *yangendsan*, sowie rote *mbandi*-Früchte zu holen. Nun werden aus diesen Materialien und Bambusstangen zwei Umzäunungen errichtet: eine grosse, die das *ngeo* verbirgt, *windsumbu ndimba* genannt, und darin eine kleinere, bewegliche, die *ngongo ndimba* heisst. Innerhalb der Umzäunung um das *ngeo* wird ein etwa fingertiefes Loch gegraben und mit Wasser gefüllt. Darin werden zwei Wasserstamper⁸⁵, deren Klang die Fische Kamiendarwan und Kamagwat repräsentiert, geschlagen. Es klingt wie das Krachen einer Explosion und soll die beiden mythischen *kami*-Fische aktivieren, die so aufgefordert werden, im (oder ins) *ngeo* zu springen.

Am nächsten Tag findet am Nachmittag das Ritual *ndsoke* statt, das bis zum späten Abend dauert. Die Frauen und Kinder versammeln sich ausserhalb der Umzäunung auf der hinteren Seite des *ngeo*. Zwei Tänzer treten auf, einer stellt den Mann Awandu, der andere die Frau Yeresragwa dar. Die beiden vollführen eine Groteske und teilen sich den Zuschauern mit. Dieser Vorgang wird *yesawan ndagimbe* genannt. Ist der Auftritt beendet und sind die Frauen und Kinder in ihre Häuser zurückgekehrt, werden im *ngeo* die totemistischen Gesänge, *sagi*, wieder aufgenommen. Jetzt rückt der Zeitpunkt für das zentrale Ritual näher. Die letzten Vorbereitungen werden getroffen. Die Mitglieder der Ritualgruppe *kambal*, d.h. der zweiten Ritualstufe, bereiten Zuckerrohrstengel, Kokosnüsse und Rohre von wildem Bambus vor.

Dann versammeln sich die *windsumbu*, die den Gründerklanen zugeordnet sind, im *ngeo* hinter der Umzäunung, dem *windsumbu ndimba*. Die *windsumbu* der Klanggruppe Wuen-

⁸² Obrist et al. 1984 Kategorie 12.1.4.

⁸³ Obrist et al. 1984 Kategorie 12.1.3.

⁸⁴ Obrist et al. 1984 Kategorie 12.1.9.

⁸⁵ Obrist et al. 1984 Kategorie 16.1.5.

guandsap kommen aus dem Wald aus der Richtung des Sawos-Dorfes Nangusap; sie sind die *windsumbu* aus dem mythischen Ursprungsort Mevimbit. Die *windsumbu* der Klanggruppe Suarande kommen den Fluss hinauf aus der Richtung des Nachbardorfes Kanganamun, ebenso die *windsumbu* der Ngragen-Nambak. Die Mitglieder der Ritualgruppe *mbandi*, d. h. der dritten Ritualstufe, und die (Repräsentationen der) *windsumbu* befinden sich nun im *ngego* innerhalb des *windsumbu ndimba*. Jetzt stürmen die *kamlal* gegen die Umzäunung an und werfen Zuckerrohrstengel, Kokosnüsse und die Rohre von wildem Bambus über den Zaun. Viermal rennen sie so gegen die Umzäunung an, bis die *windsumbu* hinter dem *ndimba* auftauchen. Es sind grosse Figuren mit aufgesteckten *tipma-nimba*-Schädeln, d. h. übermodellierten und bemalten Schädeln verstorbener Mitglieder der Gründerklane; sie werden innerhalb der Umzäunung auf langen Stangen montiert von den *mbandi* bewegt. Im *ngego* werden die grossen Schlitztrommeln mit den in die Umzäunung geworfenen Zuckerrohrstengeln geschlagen. Nun werden kleine Päckchen mit Sago/Kokospudding, *mendsa*, von aussen zu den auf dem *ndimba* tanzenden *windsumbu* hinaufgeworfen.

Die Schwestersöhne, d. h. *lawa*, der Besitzer der einzelnen *windsumbu*-Figuren bewegen diese mit Hilfe von langen Stangen hinter der Umzäunung, so dass der Eindruck entsteht, die Figuren tanzten auf der Oberkante des Zaunes. Ihr Tanz ist der sichtbare Ausdruck der Aktivierung der Toten der Gründerklane des Dorfes, eine Zurschaustellung der Ursprünge der Dorfgemeinschaft, wobei der Aspekt der Abstammung von der Mutterseite betont wird.

Schlussendlich stürmen die *kamlal* (Ritualstufe 2) die Umzäunung und beginnen, sie zu zerstören. Die *windsumbu*-Figuren fallen herunter, d. h. die Stangenträger lassen sie los, und ein Kampf zwischen den *windsumbu*, bzw. den *mbandi*, und den *kamlal* entbrennt, der mit Bambusmessern ausgetragen wird. Dann wird die äussere Umzäunung gänzlich entfernt. Dahinter wird nun für die Aussenstehenden die kleinere Umzäunung, *ngongo ndimba*, sichtbar. Sie ist reich mit *mbandi*-Früchten geschmückt und weist an der Frontseite eine bemalte Türe auf. Oberhalb dieser Tür ist eine Schädelfigur, *Meliman*, befestigt, die einen Fischespeer in der Hand hält und vom Innern des *ndimba* aus bewegt werden kann. Diese Umzäunung ist mobil, d. h. wird von den Männern im Innern getragen. Sie bewegt sich nun auf den Tanzplatz hinaus, dazu wippt die Schädelfigur vor- und zurück, und der Fischespeer berührt im gleichen Rhythmus den Boden. Dazu erklingt die Flöte *Mangran*⁸⁶. Der *ngongo ndimba* bewegt sich mehrere Male vor und zurück, dann öffnet sich die bemalte Tür in der Frontseite unter der Schädelfigur, und die *mbandi-alambandi* tanzen in Einerkolonne hinaus⁸⁷.

Darauf folgt ein Tanz von je zwei Männern und zwei Frauen, *ndu mbangu* und *tagwa mbangu*⁸⁸, der *mbandi* (Ritualstufe 3). Nach unklarer Information muss dabei jeder Mann pro Abwesende oder Verstorbene seiner Frauen einen Korb Sago bereitstellen. Auf das *ndu mbangu/tagwa mbangu* folgt ein grosses *navin*, das das *kwangusemeli mbangu* abschliesst.

In Yensan fand das *kwangusemeli mbangu* zum letzten Mal im Jahre 1948 statt.

⁸⁶ Diese immer einzeln gespielte Flöte spielt sowohl bei anderen *ngego*-Ritualen (z. B. *mbatngawi mbangu*) wie auch im Initiationsablauf (vgl. Kapitel 2.1.6) eine Rolle. Es ist möglich, dass die Flöte *Mangran* immer dann gespielt wird, wenn eine Umzäunung abgebrochen bzw. ein Ritual beendet wird.

⁸⁷ Vgl. auch Fotos ES 1889–1900, 1910–1913, M. Schindlbeck, im Fotoarchiv des Ethnologischen Seminars Basel.

⁸⁸ *ndu*: Mann; *tagwa*: Frau.

Nach einer anderen Aussage des gleichen Informanten versteht man unter *ndu mbangu* folgendes Ritual:

Nachdem im *ngego* während vier bis fünf Monaten *kwanguse*, ein *sagi*-Zyklus der Ngragen, gesungen worden ist, werden die Vorbereitungen für das *ndu mbangu* abgeschlossen. Im Wald werden Sagoblätter der Arten *bendsin* und *nyawa* geholt und präpariert, d. h. geschält, so dass Fransen entstehen. Die Männer (d. h. die Inhaber der Ritualstufe 3, *mbandi-alambandi*) schmücken ihre Köpfe mit Schopffedern und roten Papageienfedern und legen Muschelschmuck an.

In der Nacht verlassen sie so geschmückt das *ngego* und ziehen durch das Dorf. Vorher werden ihnen von den *tipma-nimba*, den Angehörigen der Gründerklane, zauberkräftige Pflanzen auf die Stirn gerieben.

Die vorbereiteten Sagofransenwedel führen sie mit sich und stecken sie, beginnend beim *ngego*, links und rechts des Weges ein. Dazu wird mit Palmblattscheiden hart auf den Boden geschlagen, so dass es knallt wie Schüsse. Gelangen die Männer zu einem Wohnhaus, so wird der Weg zu diesem Haus besonders geschmückt: Jedes Kind dieses Hauses wird durch einen Sagofransenwedel repräsentiert, Knaben durch die Art *nyawa*, Mädchen durch die Art *bendsin*. Wurde im Monat⁸⁹ des Kindes, für das der Wedel gesteckt wird, einer anderen Familie ebenfalls ein Kind geboren, werden zwei Wedel links und rechts des Weges eingesteckt; die beiden Kinder gelten als Paar, als besonders miteinander verbunden. Ein Kind ohne Partner wird durch einen einzelnen Wedel in der Mitte des Weges repräsentiert. Jedes Haus des Dorfes wird auf diese Weise geschmückt. In dieser Nacht dürfen die Frauen die Häuser nicht verlassen, nur die Männer der Ritualstufe 3 (*mbandi-alambandi*) ziehen durchs Dorf, während im *ngego* die Wasserstampfer *kami* in zwei vorbereitete Wasserlöcher gestossen werden.

Yensan
30. Oktober 1972
Feldnotizen

kwanguse mbangu

Am 30. Oktober 1972 fand ein sehr summarisches *kwanguse* oder *kwangumeli mbangu* in Yensan anlässlich der Fertigstellung eines neuen grossen Kanus statt.

Um 19.25 Uhr wurde das Kanu in den vorderen Teil des *ngego* gebracht. Dann wurde unter Begleitung einiger Handtrommeln der *sagi*-Zyklus der Ngragen-Nambak aufgeführt, der zum *kwanguse* gehört.

Zuerst wurden die Trommeln von einigen älteren Männern geschlagen, die sie später an die jüngeren weitergaben. Der Text der *sagi* war allen Männern mehr oder weniger bekannt, da er vorher einige Male eingeübt worden war. Einige der älteren Männer schlugen mit vorne aufgesplissenen Bambusstöcken den Takt auf den Boden und das *ngego*-Mobilier. Der Besitzer des neuen Kanus hatte auf dem Markt in Pagwi Arecanüsse gekauft, die er nun an alle Teilnehmer verteilte. Ab ca. 22 Uhr gingen die Männer nach und nach schlafen, bis es um etwa drei Uhr morgens ganz still geworden war.

⁸⁹ Monat (pidgin: mun) bezieht sich hier vermutlich auf die Jahreseinteilung in Hoch- und Niedrigwasserzeit, umfasst also ein halbjährliches Intervall; die Iatmul unterscheiden aber auch zwölf einzelne Monate.

Am nächsten Morgen um 8.30 Uhr versammelten sich die Männer wiederum im *ngeo*: Das Kanu wird aus dem Männerhaus gebracht und ein abschliessender Gesangszyklus veranstaltet. Dabei vollführte ein Mann eine Groteske, die alle zum Lachen brachte.

Das *kwanguse mbangu* wird in Verbindung mit der Entstehung des Sago gebracht; dazu eine Erzählung:

Nau und Tipmeaman,
Die Geschichte vom Sago

Yensan
Keman
B 3/2
Zusammenfassung H

Zwei Brüder, der ältere Tipmeaman und der jüngere Nau, lebten zusammen im selben Haus. Ihre Eltern hatten Tipmeaman eine Frau gekauft, waren dann aber gestorben, und der jüngere Bruder blieb ledig. Also übernahm der ältere die Vaterstelle und wohnte mit seiner Frau im *damange*, dem vorderen Teil des Hauses. Nau wohnte im hinteren Hausteil, *gumbunge*, und erhielt sein gekochtes Essen von der Frau seines Bruders. Die verstorbene Mutter der Brüder stammte aus einem anderen Dorf. Eines Tages verlangte der Bruder der Mutter, dass sie in sein Dorf kommen und ihm beim Aufrichten eines Männerhauspfostens helfen sollten: Die Schwestersöhne, *lawá*, der Männer, die das neue Männerhaus errichteten, sollten sich auf die Pfosten legen, so wie die *windsumbu* dieser Pfosten. Tipmeaman ging allein, denn es handelte sich um den Hauptpfosten, und er hatte Angst, sein Bruder könnte vom Pfosten fallen und getötet werden. Nau, der ein ausgezeichneter Schütze war, ging derweilen auf die Jagd. Abends kehrte er heim und wurde von der Frau seines Bruders zum Essen gerufen. Sie verlangte von ihm, er solle ihr die Rückentatauierung *ndsindsi* über die Scham schneiden. Nau lehnte ab, aber die Frau bestand darauf; sie zog ihren Grasrock aus und verführte Nau. Danach war Nau bereit, ihrem Wunsch nachzugeben, und schnitt ihr das *ndsindsi*-Zeichen über die Scham. Er verband die Wunde mit einem Taroblatt, *yambu*. Als Tipmeaman zurückkehrte, rief er sogleich seine Frau, sie solle ihm helfen, die Geschenke, die er von seinem Mutterbruder erhalten hatte, ins Haus zu tragen. Sie antwortete, sie habe einen Furunkel und könne nicht gehen. Ihr Mann bestand aber darauf, und sie musste aus dem Haus kommen. Sofort merkte er etwas, denn er sah unter ihrem Rock das Taroblatt. Er wollte sogleich den Furunkel behandeln, aber die Frau sträubte sich. Er war aber stärker, sie musste nachgeben, und Tipmeaman sah die Tatauierung. Seine Frau gestand ihm alles, er aber sagte nichts. Seinen Bruder forderte er auf, am nächsten Tag mit ihm auf die Schweinejagd zu gehen. Am selben Abend, während die Frau den Sago vorbereitete, warnte sie Nau vor ihrem Mann, der Böses im Schilde führe. Am nächsten Tag auf der Jagd wollte sie ihn rechtzeitig warnen, wenn Tipmeaman sich von ihm trenne. Nau lehnte diese Hilfe ab, er könne selbst auf sich aufpassen und würde sowieso nicht ins Dorf zurückkehren. Am nächsten Tag trennte sich Tipmeaman auf der Jagd mit seiner Frau tatsächlich von seinem Bruder. Die Frau gab vor, sie müsse sich erleichtern, und stahl sich zu Nau. Sie gab ihm Essen mit und weinte um ihn. Nau verliess sie. Tipmeaman wollte seinen Bruder suchen und blies auf seiner Bambusflöte. Nau antwortete aber nicht und ging fort. Er gelangte an den Fluss Mivingawan, der heute Amangu heisst und bei Yensemangwa in den Sepik mündet. Dort stand ein Gartenhaus zweier Frauen, die aber bereits in ihr Dorf zurückgekehrt waren. Nau ging zum Haus und zündete ein Feuer an. Ein riesiger Eber drang in den Garten ein, und Nau tötete ihn. Als er ihm die Borsten abgesengt hatte und gerade anfangen wollte, ihn zu zerlegen, kamen Tipmeaman und seine weinende Frau herbei, die ihn gesucht hatten. Sie zerlegten zusammen das Schwein, und Nau überliess den beiden fast das gesamte Fleisch, für sich behielt er nur ganz wenig. Alle drei legten sich schlafen, Tipmeaman und seine Frau unten am Boden beim Feuer und Nau oben im Haus. Das Schweinefleisch war fertig geräuchert und in Netztaschen abgefüllt. Als Nau eingeschlafen war, brachen Tipmeaman und seine Frau heimlich auf und gingen fort. Tipmeaman kam

aber noch einmal zurück und stiess das kleine Gartenhaus mit dem schlafenden Nau darin in den Fluss. Nau verwandelte sich in ein Stück Bambus, «*aviga-nau*», und trieb in dieser Gestalt den Fluss hinunter, bis er in der Nähe eines Dorfes angeschwemmt wurde. Die Bewohner dieses Dorfes assen nur Fleisch und Erde, da sie den Sago nicht kannten. Zwei alte Leute kamen zum Flussufer, um Erde zu holen, fanden das Bambusstück und nahmen es im Kanu mit. Zuhause legten sie es auf das Räuchergestell⁹⁰ neben eine Palmblattscheide mit Betelnüssen und die Erde. Diese beiden alten Leute hatten zwei Töchter, eine ältere, deren Brüste schon hingen, und eine jüngere mit straffen Brüsten. Als die Erde beinahe aufgegessen war, gingen die Eltern neue holen. Die Töchter sassen derweil im Haus und brieten Erde. Der Bambus Nau nahm eine Betelnuss, schälte sie und warf die Schale der älteren Tochter an die Brust. Diese schalt die jüngere, die aber die Tat bestritt. Nau nahm noch eine Nuss und warf die Schale der jüngeren Schwester an die Brust, die ihre ältere Schwester beschuldigte und beschimpfte. Nachdem Nau jeder noch einmal eine Betelschale angeworfen hatte, wurden die Mädchen misstrauisch und standen auf. Nau piffte, und dann sahen sie ihn auf dem Räuchergestell sitzen. Die jüngere Schwester beanspruchte ihn sofort für sich als Mann; die zwei Schwestern begannen zu streiten. Nau entschied, er würde alle beide heiraten, und die Schwestern waren zufrieden. Er lehnte die ihm angebotene Erde ab und hiess die Schwestern, ein Kanu zu nehmen und mit ihm in den Wald zu fahren. Als sie bei einer Sagopalme anlangten, bauten sie eine Plattform und stiessen das Kanu unmittelbar vor die Palme. Nau befahl ihnen, ein Loch in den Baum zu schlagen, dann schiesse der Sago wie eine Schlange heraus. Nau liess die Schwestern allein und sagte, er gehe sich waschen. Heimlich schlüpfte er aber in die Palme und floss als Sagoschlange ins Kanu, bis dieses ganz voll war. Nach Hause zurückgekehrt, lehrte Nau die Mädchen, wie man Sago brät, und sie assen. Als die Eltern zurück kamen, versteckten die Schwestern Nau im Schlafkorb und gaben ihren Eltern vom Sago zu essen, nachdem sie die soeben mitgebrachte Erde aus dem Kanu geschüttet hatten. Sie erzählten ihnen vom Bambus, der ein Mann geworden war, und zeigten ihn den Eltern, die sich freuten. Von nun an holten die Schwestern immer auf die beschriebene Art den Sago. Nau verbot ihnen, seine Schwiegermutter den Sago gewinnen zu lassen, damit diese ja nie erschrecke und der Sagoschlange den Kopf abschneide, denn sonst höre der Fluss des Sagos für immer auf. Eines Tages aber bestand die Mutter solange darauf, den Sago gewinnen zu dürfen, bis die Schwestern nachgaben. Die Mutter schlug also den Stamm der Sagopalme an, und die Schlange schoss heraus. Die Mutter erschrak und schnitt in die Schlange. Augenblicklich hörte der Fluss des Sagos auf und verschwand im Stamm. Als die beiden Frauen den Verlust ihres Mannes, den sie immer als Sago gegessen hatten, bemerkten, brachen sie in lautes Wehklagen aus. Dieser Wehgesang ist ein Teil des *ngego*-Rituals *kwanguse* und wird vom Klan Yensanmoro bewahrt.

Das *yimbun mbangu*

Yensan
Bubari
K 25/2

Das *yimbun mbangu* findet für ein neues *ngego* statt, wenn der Boden eingezogen ist, die Dachkonstruktion aber noch fehlt.

Rund um das neue *ngego* werden Sitzplattformen gebaut, und es werden Botschaften in die umliegenden Dörfer geschickt. Diese zählen ihre Toten, die an Schlangenbiss gestorben sind, und bereiten sich vor: Jeweils zwei bis drei Männer tun sich zusammen und stellen einen Schmuck für einen Tänzer her, der dies nicht selbst tun darf. Die Hersteller und der Trä-

⁹⁰ Obrist et al. 1984 Kategorie 8.7.

ger des Schmuckes gehören zusammen, werden als eine Einheit betrachtet. Der Schmuck besteht aus einem Aufsatz, der mit Schlaufen ähnlich wie ein Rucksack getragen wird. Dazu gehört ein speziell hergestellter Speer und ein Speerwerfer, *vendem* und *rerinana*.

Hoch am neuen *ngego* werden so viele reife Kokosnüsse mit Rotan- oder Lianenschnüren befestigt, wie in den teilnehmenden Dörfern Menschen an Schlangenbissen gestorben sind.

Die Hersteller des Tanzschmuckes stehen am Tag des *yimbun mbangu* hinter «ihrem» Tänzer. Vor dem Ritual bezaubern sie seinen Speer, damit er gut trifft. Zuerst tanzen die Teilnehmer, dann machen sie den Wurfarm frei, indem sie den Tanzschmuck auf eine Schulter verlagern. Alle schießen zur gleichen Zeit und versuchen die Aufhängeschnüre der Kokosnüsse zu treffen. Dabei wird der Kriegeruf, «uhuhuuu Nyaula, uhuhuuu Sambri»⁹¹, ausgestossen. Die Hersteller des Tanzschmuckes rennen los, um die herabgefallenen Kokosnüsse aufzuheben. Oft entsteht dabei Streit zwischen den verschiedenen beteiligten Dörfern um die Nüsse, der mit Speeren und Keulen ausgetragen wird. Die so errungenen Nüsse werden in den jeweiligen Dörfern gepflanzt, die spätere Palme gehört den Herstellern des Tanzschmuckes gemeinsam und wird *kangenemtipma* genannt.

Durch dieses Ritual, d. h. durch das zeremonielle Beschiessen und Pflanzen der Kokosnüsse, werden die Namen derjenigen Menschen, die durch Schlangenbiss gestorben sind, getilgt.

In Yensan und den umliegenden Dörfern ist das *yimbun mbangu* schon seit längerer Zeit nicht mehr durchgeführt worden.

Yensan
Keman und Bubari
K 25/2

Krieg und Kopfgeld

Vorbereitung

Wird ein Überfall auf ein feindliches Dorf geplant, müssen zuerst die wichtigsten Angehörigen der Gründerklane, *tipma-nimba*, die spirituellen Voraussetzungen dafür schaffen. Der bedeutendste von ihnen begibt sich in sein Wohnhaus und macht seiner Frau vom bevorstehenden Kriegszug Mitteilung. Sie zieht ihren Faserrock aus und setzt sich nackt im Haus nieder. Einige der anderen Männer kommen nun und bringen einen Ast Arecanüsse und eine halbmondförmige Muschelscheibe, *nyao*⁹². Sie betreten das Haus von der Vorderseite her und legen die Gaben der nackten Frau in den Schoss⁹³. Ihr Mann isst den Betel und beginnt, die dem Dorf inhärenten spirituellen Kräfte zu aktivieren.

Während 10 Tagen nimmt ihn diese Aufgabe ganz in Anspruch. Er muss sich geistig ins feindliche Dorf begeben, den Feinden ins Angesicht sehen. Die anderen Männer übernehmen in dieser Zeit seine Aufgaben in Haus und Garten, er sitzt ruhig da und mobilisiert seine und des Dorfes gesamte spirituelle Energie. Anschliessend führen er und seine Frau ein Ritual durch. Nachts sitzt sie wiederum nackt auf dem Boden, er setzt sich hinter sie, schlägt mit einem Besen (auf den Boden) und singt. In dieser Nacht spürt die Frau in ihrer Scheide Bewegungen⁹⁴, die die Anzahl der Feinde voraussagen, die am nächsten Tag auf dem Kriegszug getötet werden. Sie zählt mit und teilt die Zahl am nächsten Morgen ihrem Mann mit. Das

⁹¹ Die Nyaula (West-Iatmul) und die Chambri sind die traditionellen Feinde der Zentral-Iatmul.

⁹² Obrist et al. 1984 Kategorie 17.6.4.

⁹³ Diese Handlung erinnert an die Mythe von der Ahnfrau Leek, die M. Stanek 1982: 96–110 schildert; vgl. auch die Geschichte der Lekndumanbi, Text 3. Die Frau stellt also die Ahnfrau des Dorfes dar.

⁹⁴ Hauser 1977: 154 erhielt folgende Information dazu aus Palimbei: Der Mann weilt geistig im Feinddorf; bei jedem Gegner, den er dort tötet, spürt seine Frau das Eindringen des Penis eines mythischen Vorfahren in ihre Vulva.

Geräusch/Bewegung in der Scheide der Frau wird *kungun*⁹⁵ genannt. Der Mann eilt ins Männerhaus und verkündet dort die vorausgesagte Zahl der erbeuteten Köpfe. Nun brechen die Männer zum Kriegszug auf.

Die Rückkehr ins Dorf

Im Dorf sind Frauen, Kinder und nicht wehrfähige Männer zurückgeblieben. Sie warten auf die Heimkehr der Krieger. Nähert sich die Kanuflotte dem heimatlichen Dorf, so erschallt die Holztrompete *kul*⁹⁶. Mit ihr wird den Zurückgebliebenen angezeigt, wieviele Köpfe erbeutet wurden. Beim Klang des *kul* brechen die Leute im Dorf in Jubel aus und fangen an, zu tanzen und singen. Die eigenen Gefallenen oder Verwundeten werden in einem gesonderten Kanu transportiert, das der Flotte vorausfährt; dieses Kanu wird *kabre ekarinda*⁹⁷ genannt. Wenn die Kriegskanus am Ufer landen, dürfen sie nicht gedreht werden, d. h. sie bleiben mit dem Bug voran am Ufer liegen. Die Kanus, die die erbeuteten Köpfe transportieren, legen beim hinteren Teil des *ngego* am Landungssteg an. Zuerst werden die Verletzten aus dem ersten Boot an Land gebracht. Vom Anlegeplatz des Kanus, das die Verwundeten transportierte, bis zum Wohnhaus des mächtigsten Zauberers des Dorfes legen sich die Frauen nackt in einer langen Reihe auf die Erde. Auch auf der Hausleiter und bis ins Haus hinein liegen Frauen. Über diese Reihe schreitend wird der Verletzte ins Haus des Zauberers gebracht, der sich um die Wunden kümmert⁹⁸.

Die Krieger sind noch nicht an Land, sie stehen in den Kanus und rufen: «*suoswoli tumbwaswoli kambrambra nyangat naugitnye, kipma kandagoto*», d. h. «Frauen, ihr könnt nicht im Haus sitzen bleiben, kommt herunter, bringt Sago und tanzt».

Nun beginnen die Frauen zu tanzen, sie rufen zurück: «Ihr könnt kommen, wir sind hier.» Auf die Kanus wird getrommelt, dazu werden die geheimen Dorfnamen gesungen. Es sind dies die Namen der Ahnendörfer von Yensan. Durch die Nennung ihrer Namen werden sie aktiviert, und dadurch erwachen die spirituellen Kräfte des Dorfes: Der Boden wirft sich wie bei einem Erdbeben, die Vögel fliegen im Sturzflug zu Boden und schwingen sich wiederum in die Luft, die Äste der Bäume neigen sich und peitschen die Erde. Das ganze Dorf ist in Bewegung – Boden, Pflanzen, Tiere, Menschen schütteln sich in geballter Kraft.

Die Mütter der erfolgreichen Kopffäger nehmen die erbeuteten Köpfe, schleudern sie in wilder Raserei auf den Boden, nehmen sie wieder auf und schmettern sie wiederum auf die Erde. Sie bringen die Köpfe auf den Tanzplatz des *ngego*, den *wompuno*. Dort werden diese von Verwandten, d. h. die Angehörigen des Klans der Mutter eines erfolgreichen Kopffägers, übernommen. Diese tanzen mit den Köpfen um den Kulthügel, *waak*, und schmettern sie dabei immer wieder auf die Erde⁹⁹. Nach der Umrundung des Kulthügels bringen sie die Köpfe ins *ngego*. Dort schleudern sie sie gegen die Sitzplattformen, die Pfosten und von vorn gegen die grossen Schlitztrommeln. Die mütterlichen Verwandten der erfolgreichen Kopffäger reiben sich mit wohlriechender Erde, *maimban*¹⁰⁰, die Gesichter ein. Das *ngego* ist nun voll aktiviert, es glüht förmlich. In dieser Nacht schläft niemand im Dorf. Die Frauen tanzen rund um das Männerhaus bis zum Morgengrauen. Dieses Ritual heisst *nanwariye* und soll verhindern, dass die Seelen der Menschen sich verirren und so von den Feinden getötet wer-

⁹⁵ Kungun ist der Name eines Ahnen, Wassmann 1982: 96.

⁹⁶ Obrist et al. 1984 Kategorie 16.4.7.

⁹⁷ *kabre*: schlecht.

⁹⁸ Vgl. auch Hauser 1977: 155.

⁹⁹ Vgl. die knappe Beschreibung bei Bateson 1958: 19–20.

¹⁰⁰ Mit derselben Erde reiben sich die Kulturheroen des mythischen Männerhauses Mindsimbit nach dem ersten Kampf ein, siehe Kapitel 1.1.2, Text 2.

den können. Die ganze Zeit über liegen die erbeuteten Köpfe auf den klanspezifischen Ruheplattformen der erfolgreichen Kopffjäger. Sie werden später, evtl. noch in der gleichen Nacht, von den Klanangehörigen der Mütter der Töter präpariert. Der erfolgreiche Kopffjäger selbst bemalt seinen ganzen Körper mit schwarzer Farbe und ist bis auf ein Büschel *kawa*-Blätter nackt¹⁰¹. Er muss, bis er einen Hund als Opfer für die *wakin*-Geister herbeigeschafft hat, für das Brennholz der *ngego*-Feuer, an denen die übrigen Männer sitzen, sorgen.

Am Tag, an dem der Hund getötet wird, lösen die Klanangehörigen der Mutter die Haut vom erbeuteten Kopf. Diese Haut wird zusammen mit dem Hundefleisch gekocht. Die kleinen Knaben erhalten ein Stück dieses Kopffleisches zu essen, indem man ihnen vormacht, es sei Hundefleisch. Ausser diesen kleinen Stücken wird kein Menschenfleisch verzehrt. Der Genuss der Kopfhaut soll die kleinen Knaben mutig und stark machen, so dass sie später furchtlose Krieger werden.

Am gleichen Tag, nach dem Vollzug des Hundeopfers, dürfen die Kriegskanus gedreht werden, so dass sie mit dem Heck voran am Ufer liegen. Die Frauen drehen die Kanus und winden Lianen- oder Rotanschnüre um das Heck. Anschliessend findet ein grosses *navin* statt.

Die Köpfe werden weiter bearbeitet. Die Haut ist nun abgelöst und das Hirn entfernt. Die Haut wird aufbewahrt, um später zu rituellen Praktiken zusammen mit Betelnüssen und Pfeffer verwendet zu werden. Die Schädel werden auf Palmblattscheiden unter der Leiter des *ngego* zum Trocknen gelegt. Später werden sie von den Kopffägern geschmückt. Die Angehörigen des Klans der Mutter erhalten als Entgelt für die Präparation der Schädel von den Kopffägern *nyao*-Muscheln, weitere Molluskenschalen oder Schildpattringe¹⁰².

In der folgenden Nacht findet das Ritual *waak* statt, das die Kopjagd abschliesst. Für jeden erbeuteten Kopf wird ein Schwein getötet und den *wakin*-Geistern gegeben, d. h. diejenigen Männer, die von den mächtigsten *wakin*-Geistern besessen werden können, essen das Schweinefleisch. Es sind dies aber nicht die gleichen Aspekte der *wakin* wie die, die durch das Schlagen der grossen Schlitztrommeln aktiviert werden, sondern besondere Aspekte der *wakin*-Geister. Abschliessend werden noch einmal die geheimen Namen der Ahnendörfer gesungen.

Yensan
Bubari
K 25/2

molingawi mbangu

Im Wohnhaus eines der wichtigsten Männer des Klans Iatmil hängt ein Tongefäss, das *wakin au* (*au*: Tongefäss) genannt wird. Es ist Aufenthaltsort des weiblichen *wakin* Yamandawa, die sich aber nicht innerhalb des Gefässes befindet, sondern im gebrannten Ton steckt¹⁰³.

Das *wakin*-Gefäss wird ins *ngego* gebracht und mit stacheligem Rotan umwickelt. Diese Handlung aktiviert sämtliche *wakin*-Geister in allen ihren Aspekten. Die Männer tanzen im *ngego* hin und her. Sie sind nackt, denn die *wakin* dulden keinerlei Bekleidung, und von der Präsenz des Übernatürlichen wie trunken; sie sind besessen. Besessenheit ist sonst nur den anerkannten *wakin*-Trägern eigen, bei dieser Gelegenheit aber können alle Teilnehmer von *wakin* in Besitz genommen werden. Jüngere und im spirituellen Sinn schwächere Männer halten sich in dieser Nacht vom *ngego* fern. Zusätzlich werden von Angehörigen der Gründerklane rituelle Praktiken durchgeführt. Nach dem *molingawi mbangu* wird das *wakin*-Gefäss in das betreffende Wohnhaus zurückgebracht.

Seit der Missionierung wurde dieses Ritual nicht mehr durchgeführt, da es den Zorn der Missionare erregt hatte. Das *wakin*-Gefäss wurde damals zerbrochen und weggeworfen.

¹⁰¹ Vgl. das *kawa sitmbi* der *ndirugwi* Kapitel 1.3.1.

¹⁰² Obrist et al. 1984 Kategorie 17.8.9.

¹⁰³ Vgl. auch Text 16: Das *wakin*-Geistwesen befindet sich in Gestalt eines Fisches in einem Tongefäss, *au*.

1.4. Die Verschiebung im Ritualsystem

1. Die Vorbedingungen
 - 1.1. Der Kampf der *kamlal* gegen die *mbandi*
2. Das Ritual, *nyamun nduna kondua klandia*
 - 2.1. Ablauf
 - 2.2. Mythische Assoziationen
3. Die Übergaben des kultischen Inventars
 - 3.1. *mbore* (Stufe 1)
 - 3.2. *tigal* (Stufe 2)
 - Ablauf
 - Interpretation
 - 3.3. *ngego* (Stufe 3)
 - Ablauf
 - Interpretation

1.4.1. Die Vorbedingungen

In regelmässigen Zeitabständen wird es notwendig, dass die Ritualgruppen jeweils eine Stufe im Ritualsystem aufsteigen. In den Anlaufstufen des Systems warten junge Männer und Knaben auf eine aktive rituelle Beteiligung in der Männergesellschaft. Die oberen Auffangstufen haben sich ganz oder teilweise infolge von Todesfällen geleert. Die Inhaber der politisch-religiös wichtigsten Ritualstufe 3 sind älter geworden und wollen sich aus dem aktiven Ritualleben zurückziehen, wollen sich der Bürde der Verantwortung für die Dorfgemeinschaft entledigen. Die Inhaber der zweiten Ritualstufe ihrerseits drängen nach der Macht, sind des Diktats ihrer «älteren Brüder», *nyamun-alambandi*, müde geworden.

Bevor nun der kollektive Wechsel vollzogen werden kann, sollten verschiedene Bedingungen erfüllt sein. Die *kamblal* der Ritualstufe 2 haben die *mbandi* (Ritualstufe 3) im Kampf besiegt. Das kultische Inventar des *tigal* (Stufe 2) und vermutlich des *ngego* (Stufe 3) wurde an die jeweils nachfolgenden Ritualgruppen gegeben. Diese Ereignisse haben in allen Dörfern der Zentral-Iatmul stattgefunden, denn die ganze Palimbei-Gruppe vollzieht zusammen am gleichen Tag und am gleichen Ort die Verschiebung im Ritualsystem. Sind diese Bedingungen alle erfüllt, einigen sich die Ritualgruppen der oberen Stufen (Stufe 3 und die Auffangstufen) aller Dörfer auf Zeit und Ort des Rituals. Nach welchen Gesichtspunkten diese Wahl getroffen wird, ist nicht klar. Sicher aber spielen inter-dörfliche machtpolitische Konstellationen eine grosse Rolle.

Idealtypisches Ritualsystem, 3 zeitliche Schnitte

Stufe	Gruppenbezeichnung	Altersstreuung	ø Alter	Kultfähigkeit	ø Alter	Kultfähigkeit	ø Alter	Kultfähigkeit
A 1	<i>ngorisipmao</i>	0-20	10	einzelne	23	ca. 50 %	10	keine
1	<i>ndirugwi</i>	13-33	23	ca. 50 %	36	fast alle	23	ca.50 %
2	<i>kamblal</i>	26-46	36	fast alle	49	alle	36	fast alle
3	<i>mbandi</i>	39-59	49	alle	62	alle	49	alle
Au. 1	<i>mbambungu</i>	52-72	62	alle	75	alle	62	alle
Au. 2	<i>sitndsali</i>	65-85	75	alle	—	—	75	alle
				Jahr 0 System stabil	Jahr 13 a System labil kurz vor der Verschiebung	Jahr 13 b System stabil kurz nach der Verschiebung		

Wie im Kapitel 1.2 über das Verhältnis der Ritualgruppen zueinander dargestellt, werden die *kamlal* immer wieder von den *mbandi* überfallen und ihrer Nahrungsmittel (Jagdbeute und Gartenprodukte) beraubt. Nach einiger Zeit, wenn die *kamlal* schon viele Male ihre Nahrung hergeben mussten und auch langsam älter werden, verheiratet und meist gestandene Familienväter sind, beschliessen sie, sich gegen die Übergriffe der *mbandi* zu wehren. Nach einigen Diskussionen legen sie einen Tag für den Überfall auf die *mbandi* fest. Sie legen den Zauber des Vogels *kaindsi* über ihre Speere und Schlagstöcke. Dieser Vogel repräsentiert die Macht des *tigal*.

Die *kamlal* bemalen sich mit bezauberter schwarzer Kampfesfarbe und führen zudem rituelle Handlungen mit Ingwer durch. So vorbereitet treffen sie sich am frühen Morgen des festgelegten Tages im *tigal* und brechen von dort aus gemeinsam zum *ngego* auf. Dort gelingt es ihnen, die *mbandi* noch im Schlaf zu überraschen. Sie fallen mit den Speeren und Kampfstöcken über sie her und schlagen sie blutig; einige *mbandi* tragen Knochenbrüche davon. Dann ziehen die *kamlal* durchs Dorf und suchen in den Wohnhäusern diejenigen *mbandi*, die nicht im *ngego* übernachtet haben; auch sie werden zusammengeschlagen. Im Triumph umkreisen dann die *kamlal* den Kulthügel des *ngego* und das *ngego* selbst; sie tanzen und singen. Danach kehren sie ins *tigal* zurück.

Erst wenn es den *kamlal* gelungen ist, die *mbandi* zu überwinden und ihre Macht zu brechen, kann die Verschiebung im Ritualsystem stattfinden.

1.4.2. Das Ritual, *nyamun nduna kondua klandia*

Yensan
Keman
K 14/1 und 2

Sind alle Vorbedingungen zur kollektiven Verschiebung im Ritualsystem in allen Dörfern der Palimbei-Gruppe erfüllt, findet in einem von den *ngego*-Ritualgruppen (*mbandi*, *mbambungu/sitndsali*) bestimmten *ngego* eines dieser Dörfer das abschliessende Ritual, *nyamun nduna kondua klandia* genannt, statt.

Dort versammeln sich die ritualfähigen Männer aller Dörfer der Palimbei, d.h. die *ndirugwi*, *kamlal*, *mbandi* und *mbambungu/sitndsali*, an einem festgelegten Tag. Falls dieses Ritual im *ngego* Nyangrambe in Yensan stattfindet, ergibt sich folgender idealtypischer Ablauf:

1.4.2.1. Ablauf

Die Männer aller Ritualgruppen versammeln sich gegen Mitternacht beim *ngego*. Grosse Mengen Ingwer verschiedener Arten werden ins Männerhaus gebracht. Die beiden wichtigsten, allen anderen übergeordneten Ingwerarten, *kamuin* und *lagi*, sind den beiden mächtigsten *wakin*-Geistern, *Sikundimi* und *Kumbiyameli*, zugeordnet. Daneben werden verschiedene Unterarten unterschieden, die dementsprechend mit den untergeordneten, klanspezifischen *wakin*-Geistern verbunden sind. Der Ingwer wird dieser Zuordnung entsprechend im *ngego* auf zwei grosse Haufen geschichtet. Die Männer tragen keinerlei Schmuck (vermutlich sind sie nackt).

Ein Mann (vermutlich ein jüngerer *mbandi-alambandi*) klettert nun auf die auf dem Kult-hügel vor dem Männerhaus angepflanzte Borassuspalm (*tipmeaman*). Die übrigen Männer versammeln sich unter diesem Baum. Der Mann klettert ganz hinauf und pflückt einige Blätter. Dann stösst er den Schrei des Seeadlers aus: «Agagagaaaa!» Er rutscht nun dem Stamm entlang wieder hinunter. Etwa in der Hälfte wird der sich nach oben verjüngende Stamm zu dick, und der Mann muss sich fallen lassen. Er ruft nach unten, und die übrigen Männer verbinden ihre Hände und formen ein Netz, *ndsula*, Fischnetz, genannt, um den Fallenden aufzufangen. Ist er sicher auf diesem Netz gelandet, wird er ins *ngego* gebracht und sofort mit Ingwer von Kopf bis Fuss abgerieben. Der mit seinem Schweiß getränkte Ingwer wird in einen grossen neuen Topf, *kambio*, gefüllt. Nun befinden sich die Männer der oberen vier Ritualgruppen im *ngego*. Die Mitglieder der niedrigsten Ritualgruppe, die *ndirugwi*, sind beim folgenden Ablauf nicht zugelassen.

Die älteren Angehörigen der Ritualgruppen *kamlal* und *mbandi* sowie die *sitndsali* und *mbambungu* werden von den jüngeren *kamlal* und *mbandi* ebenfalls von Kopf bis Fuss mit Ingwer abgerieben. Die Reibenden und Geriebenen unterscheiden sich also nicht nach ihrer Ritualgruppenzugehörigkeit (d.h. rituellem Alter), sondern nach ihrem biologischen Alter. Auch die Liegeplattform und die Hocker im *ngego* werden mit Ingwer abgerieben. Der mit den Ausdünstungen der älteren Männer und des *ngego*-Mobiliars getränkte Ingwer wird ebenfalls in den Topf gelegt, der bereits die Ausscheidungen des Mannes, der auf die Borassuspalm geklettert war, enthält.

Einer der älteren *mbandi*, der als einer der Führer dieser Ritualgruppe angesehen wird, wird aber nicht sofort mit Ingwer abgerieben. Er begibt sich anschliessend in Begleitung der übrigen Männer in sein Wohnhaus. Dort beschläft er seine Frau. Die übrigen Männer stellen sich in einer langen Reihe nach Ritualgruppen und Alter geordnet so auf, dass die ältesten

Männer sich bereits im Haus befinden und die Geschehnisse verfolgen können, die jüngeren hingegen so weit entfernt stehen, dass sie nicht wissen, was im Haus vor sich geht. Kurz vor dem Samenerguss wird der Koitus unterbrochen, und die älteren *mbandi* eilen herbei und reiben die Geschlechtsteile des Mannes und seiner Frau mit Ingwer ab, Samen- und Scheidenflüssigkeit werden aufgefangen. Auch die so gewonnene Flüssigkeit wird im *ngego* in den bereitgestellten Topf getan. Weiterhin werden der Mischung geraspelte Kokosnuss und Ahnensubstanz, d.h. Geschässel von einem Ahnenknochen, beigelegt.

Gegen Morgen stellen sich wiederum alle Männer nach Ritualgruppen und effektivem Alter geordnet im *ngego* in einer langen Eierschlange auf. Auf dem Kultplatz vor dem Männerhaus haben sich einige *sitndsali/mbambungu* mit den folgenden Dingen in einer Reihe hingesetzt: Einer hält den Topf mit der Mischung aus Ausdünstungen der *mbandi*-Ritualgruppe und des *ngego*-Mobiliars, des Spermas und der Scheidenflüssigkeit, Kokosnuss und Ahnensubstanz. Der nächste hält ein lebendes Huhn, das vorher so lange in einer Schlitztrommel eingesperrt war, dass es alle Federn verloren und die Därme ganz entleert hat. Der dritte Mann bietet *painingra*-Früchte (*Averrhoa carambola*) und der vierte ohne Wasser zubereitete Sagofladen, *samak nau*, an. Der nächste Mann hält zauberkräftige Nesseln, *yangel*, und der letzte in der Reihe die Blätter der *tipmeaman*-Palme, die während der Nacht gepflückt worden waren.

Die übrigen Männer kriechen nun langsam auf den Knien rutschend an diesen sitzenden Männern in der oben beschriebenen Reihenfolge vorbei. Zuerst trinkt jeder einen Schluck der Kokos/Ingwer/Ausscheidungen/Ahnensubstanz-Mischung, dann beisst er ein Stück Fleisch vom lebenden Huhn ab und isst schliesslich von der *painingra*-Frucht und einen Bissen Sagofladen. Danach wird ihm die zauberkräftige Nesselpflanze auf den Kopf gelegt, und ganz am Schluss werden ihm die *tipmeaman*-Blätter ins Gesicht gerieben.

Die Männer, die die Reihe durchlaufen haben, kehren in ihre Wohnhäuser zurück. Damit ist die Verschiebung im Ritualsystem abgeschlossen.

Die letzte Verschiebung im Ritualsystem fand im Zeitraum zwischen der Abreise G. Bate-sons und dem Zweiten Weltkrieg statt, also Ende der 30er Jahre.

Das Ritual wurde in Palimbei vollzogen; die Besteigung der *tipmeaman*-Palme fand im benachbarten Malingei durch einen Mann aus Yensan statt¹.

Seither war es nie wieder möglich, und wird es vermutlich auch nie wieder sein, die Verschiebung durchzuführen, denn durch die Lohnarbeit in den Städten ist immer ungefähr die Hälfte der rituellfähigen Männer aus den Dörfern der Zentral-Iatmul abwesend.

1.4.2.2. Mythische Assoziationen

Das beschriebene, die Verschiebung im Ritualsystem abschliessende Ritual setzt sich aus verschiedenen Teilabläufen und der Konsumation verschiedener kraftgeladener Substanzen² zusammen. Jede dieser Handlungen und einbezogenen Substanzen spielt auf mythische Ereignisse an oder repräsentiert bestimmte Kräfte, aus deren Zusammenspiel sich die Weltordnung ergibt. Das Ritual fasst die Welt in einem Mikrokosmos zusammen, konzentriert sie in die Geschehnisse einer Nacht. Es ist nicht möglich, alle Handlungen mit ihren gesamten mythischen Verästelungen in dieses Weltbild einzuordnen, da wir hier mit einer schier unbewältigbaren Fülle von gedanklichen Assoziationen konfrontiert sind, die nicht alle nachvollziehbar oder bekannt sind. Diese Aussage trifft auf alle Rituale der Zentral-Iatmul zu.

¹ Er lebt noch jetzt (1986) als vermutlich ältester Mann der Zentral-Iatmul und als letzter der alten Garde charmanter, intellektueller ehemaliger Kopführer.

² Vgl. auch das sonst auf Klanebene praktizierte Ritual *pivu*, bei dem teilweise die gleichen Substanzen rituell verzehrt werden, Kapitel 2.1.1.

Beim abschliessenden Ritual der Verschiebung im Ritualsystem allerdings sind einige dieser gedanklichen Assoziationen nachvollziehbar; darum soll an diesem Beispiel der Versuch unternommen werden, sie systematisch darzustellen.

Ein Mann klettert auf eine Borassuspalme, *tipmeaman*, pflückt einige Blätter, stösst den Schrei des Seeadlers aus und lässt sich in ein Netz aus verschlungenen Händen fallen.

Mindestens zwei zentrale mythische Erzählungen werden durch diese Darstellung miteinander verknüpft: die Adlermythe (siehe Wassmann 1982: 247–251) und die Mythe vom Fischen der *wakin* (siehe Kapitel 1.3.3.3, Text 15 und Zusammenfassung F).

Die Borassuspalme, *tipmeaman*, ist die Ergänzung zur Sagopalme, *nau* – ein Oppositions-paar: *nau* ist dem festen Land, *tipmeaman* dem Wasser zugeordnet (vgl. auch Bateson 1958: 234, der dies bestätigt, und Kapitel 1.3.3.3, Zusammenfassung H). Der Mann begibt sich also ins Wasser und wird mit einem Fischnetz herausgezogen, eine Handlung, die das Fischen der *wakin* andeutet. Gleichzeitig markiert er durch den Schrei den menschenfressenden Adler. Die mythischen Ereignisse werden so nur angedeutet, den Eingeweihten allein ist ersichtlich, dass hier die Gleichsetzung von Adler und *wakin*-Geist stattfindet (diese Verknüpfung wird durch Wassmann 1982: 251 bestätigt).

Ein weiterer Aspekt ist die gedankliche Verbindung der sehr tief reichenden Wurzel der *tipmeaman*-Palme mit den Toten in der Erde, den *kip* (siehe Kapitel 1.1.4). Durch diese «Leitung» fließen die Kräfte dieser Seelenaspekte der Verstorbenen. Anzumerken ist, dass auch die *kip* mit dem Wasser assoziiert werden. Diese gedankliche Verbindung wird im Fischvermehrungsritual offensichtlich (siehe Kapitel 2.1.1).

Das Abreiben der scheidenden *mbandi* und des *ngego*-Mobiliars mit Ingwer, das Abreiben des wichtigsten *mbandi* und seiner Frau nach dem Beischlaf sowie des Mannes, der auf die Palme kletterte.

Das die Verschiebung im Ritualsystem abschliessende Ereignis hat zum Zweck, die physischen und spirituellen Kräfte der scheidenden *mbandi* auf die Männer der ihnen folgenden Ritualgruppe zu übertragen. Dieses Ziel wird durch die Einverleibung der Substanzen erreicht, die als Träger dieser Kräfte angesehen werden, so die Ausdünstungen der scheidenden *mbandi* und des von ihnen benützten *ngego*-Mobiliars. Diese Kräfte sind besonders stark in der Samenflüssigkeit des wichtigsten Mannes der *mbandi* und in der Scheidenflüssigkeit seiner Frau konzentriert. Dieser Mann ist der stärkste und listenreichste seiner Ritualgruppe, in ihm konzentriert sich die vereinte Macht der *mbandi*. Seine Frau spielt während seines aktiven rituellen Lebens ebenfalls eine wichtige Rolle (vgl. die Vorbereitungen zur Kopfjagd, Kapitel 1.3.3.3) und steht mit der Macht der Ahnen in Verbindung. Auch diese Kräfte müssen zurückgewonnen, ins aktive Ritualsystem eingebracht werden.

Auch der Mann, der auf die Palme klettert, steht – wie oben ausgeführt – in Verbindung mit den urzeitlichen Kräften, mit dem Ursprung des Seins. Als Trägersubstanz dieser Kräfte wird Ingwer verwendet, eine der wichtigsten Zauberpflanzen und potenter Kraftträger. Ingwer ist ein unerlässliches Mittel zur Kommunikation mit den *wakin*.

Die Kokosnuss *tipma*

Die Kokosnuss ist – je nach mythologischer Betrachtungsweise – aus dem Kopf eines Urzeitwesens oder dem Blut einer urzeitlichen Frau entstanden (siehe nachfolgende Zusammen-

fassung I-K und Hauser-Schäublin 1977: 156-160). Auch das urzeitliche Männerhaus Mindsimbit wächst aus dem Kopf eines Urzeitwesens wie der Spross einer Kokospalme aus der Nuss (siehe Kapitel 1.1.2, Text 2).

Die Kokosnuss ist zudem mit der menschlichen, insbesondere der weiblichen Fruchtbarkeit assoziiert (vgl. auch Hauser-Schäublin 1977: 159). Beim *yimbun mbangu* (siehe Kapitel 1.3.3.3) wird sie zur Repräsentierung der an Schlangenbiss gestorbenen Menschen eines Dorfes eingesetzt.

Die mit der Kokosnuss verbundenen Assoziationen weisen also auf verschiedene, miteinander verknüpfte Vorstellungskomplexe: Männerhaus, weibliche Fruchtbarkeit, Tod.

Die Kokosnuss erscheint in vielen (evtl. allen?) Männerhaus-Ritualen in unterschiedlicher Form: als rituelle Speise, als zeremonielle Abgeltung (oft in besonders betonter Form überreicht) oder als zentraler Topos (vgl. Kokosnuss-Essen in der Nacht des Krokodiltanzes, Kapitel 2.1.1).

Yensan
Nangwan
B 6/2
Zusammenfassung I

Geschichte der Kokosnuss

Zwei Schwestern, Timingi die ältere und Namangi die jüngere, waren jung verheiratet. Sie gingen zusammen fischen und fuhren den Wasserlauf Pangan bei Yensan hinauf ins Grasland bis zur Stelle Maindiragwa. Dort steht ein grosser *Ficus*-Baum, der von einem *windsumbu*, Teningu oder Nyamungu, bewohnt wurde. Als die Schwestern ihre Reusen dort auslegten, schmeichelte ihnen der *windsumbu*: «Ah, zwei schöne junge Frauen! Ich werde diese hier heiraten, oder vielleicht doch die andere? Ich kann mich gar nicht entscheiden!» Die Frauen arbeiteten weiter, legten ihre Reusen aus.

Am nächsten Tag ging Timingi alleine ihre und ihrer Schwester Reusen nachsehen, denn Namangi wollte zum Markt gehen. Sie leerte also die Reusen und fand sie voller guter Fische. Nyamungu erblickte die Frau, glitt von seinem Baum ins Wasser und ergriff sie. Er schleppte sie in sein Haus und beschlief sie Tag und Nacht. Er versteckte ihr Kanu, so dass man sie nicht mehr finden konnte.

Als Namangi vom Markt zurückkehrte, fand sie zu Hause ihre Schwester nicht vor. Auch Timingis Mann wusste nicht, wo sie war. Sie warteten, bis es Abend wurde. Als sie immer noch nicht zurückgekehrt war, beschlossen sie, sie zu suchen. Namangi, ihr Mann und der Mann ihrer Schwester machten sich im Kanu auf die Suche. Sie suchten den See ab, fuhren den Wasserlauf hinauf, fanden aber keine Spur von ihr. Darauf kehrten sie nach Hause zurück und wehklagten.

So verstrichen zwei Monate.

Timingi war im Haus des *windsumbu* und sagte eines Tages zu ihm: «Die ganze Zeit schlafen wir miteinander, wie sollen wir uns denn Essen beschaffen? In deinem Haus ist nichts zu essen da. Ich möchte zum See gehen, um wenigstens ein paar Fische zu fangen!» Nyamungu liess sie gehen. Als er schlief, nahm Timingi ihr Kanu und fuhr auf den See. Sie fing einige Fische. Zur gleichen Zeit war auch ihr Mann unterwegs. Er erblickte sie von weitem und ruderte, so schnell er konnte, zu ihr hin. Er freute sich riesig und sprang zu ihr ins Kanu. Sie banden ihre beiden Kanus zusammen und kehrten ins Dorf zurück.

Der *windsumbu* Nyamungu wartete und wartete unterdessen, aber die Frau kehrte nicht zu ihm zurück. Da wurde er zornig und folgte der Frau ins Dorf. Sie sass in ihrem Haus und arbeitete an einer Reuse, während ihr Mann im Männerhaus war. Nyamungu überfiel sie und frass sie auf, dann kehrte er zurück. Als der Mann abends aus dem Männerhaus zurückkehrte,

war das Feuer im Herd erloschen. Im Dunkeln sah er Flüssigkeit auf dem Boden und dachte, seine Frau habe Wasser verschüttet. Er rief sie, aber sie antwortete nicht. Er zündete das Feuer wieder an und sah jetzt, dass der Boden voller Blut war. Er schrie laut auf, so dass die Leute des Dorfes herbei liefen und ihn schalten: «Hast du denn überhaupt nicht daran gedacht, dass der *windsumbu* deine Frau zurückholen könnte? Sie verschwindet einfach, du findest sie wieder und dann gehst du einfach fort ins Männerhaus! Was hast du dir eigentlich dabei gedacht?» Sie wuschen das Blut mit Wasser vom Boden auf und leerten die Flüssigkeit in ein kleines Erdloch, das sie zuschütteten. Aus diesem Loch entstand die Kokospalme.

Yensan
Nangwan
B 5/2
Zusammenfassung J

tipma (Geschichte der Kokosnuss)

Ein Mann namens Kwainameli vom Dorf Yango geht zu einem See, um Seerosenknospen zu sammeln. In diesem See befindet sich ein Kopf ohne Körper. Als Kwainameli im Wasser steht, verbeisst sich dieser Kopf in seine Hoden. Er schreit auf und versucht, den Kopf loszuwerden. In seiner Verzweiflung steigt er auf einen Brotfruchtbaum, der viele Früchte trägt. Mit einem Bambusrohr schlägt er einige Früchte hinunter. Der Kopf lässt los, rollt den Stamm hinunter und holt die Brotfrüchte. Er ist aber blitzschnell wieder zurück und beisst sich von neuem fest. Kwainameli versucht wiederum, den Kopf mit Brotfrüchten wegzulocken, der Kopf ist aber schneller und vermag sich immer wieder festzubeissen. Endlich steigt Kwainameli hoch in den Baum hinauf und kann so die Brotfrüchte weit fortwerfen. Als der Kopf diesen Früchten naheilt, steigt er schnell vom Baum, nimmt sein Kanu und fährt zurück in sein Dorf. Dort hockt er sich in seinem Haus über ein Loch im Boden und lässt seine verletzten Hoden darin hinunterhängen; Blut tropft auf die Erde darunter. Unterdessen ist der Kopf zum Brotfruchtbaum zurückgekehrt und sucht Kwainameli, ruft seinen Namen. Das Schilf antwortet ihm: «uuuuuhh»! Der Kopf sieht nach, findet aber niemanden und ruft wieder: «Kwainameli!» Das wilde Bambusrohr, *ngwali*, antwortet, und wiederum findet der Kopf niemanden. Als er zum dritten Mal nach Kwainameli ruft, antwortet ihm das Gras, *yui*. Endlich kann der Kopf die Spur von Kwainameli aufnehmen und folgt ihr bis ins Dorf. Dort sieht er das Blut auf der Erde unter dem Haus. Er springt Kwainameli durch das Loch im Fussboden wiederum von unten an die Hoden und beisst sich fest. Kwainameli stirbt, ebenso der festgebissene Kopf. Die Dorfbewohner vergraben den toten Kopf. Nach einiger Zeit wächst aus diesem Kopf die erste Kokospalme. Die Leute wissen nicht, was es ist, und beachten den Baum nicht weiter. Nur eine alte Frau nimmt einige Nüsse mit. Sie ruft die Männer zusammen und gibt jedem eine Nuss. Die Nüsse werden gepflanzt und tragen schon ein Jahr später Früchte. Die Menschen probieren vom Fruchtfleisch der Nüsse und finden sie ausgezeichnet. Die Frau Laak³ betreut die erste Kokospalme, sie singt: «*lisik lisik yigari kwaru sapwiak sangi sapwik!*» Die Menschen aus den anderen Dörfern kommen nun nach Yango und holen sich dort Kokosnüsse. Heute gibt es sie überall.

³ Die Frau Laak ist vermutlich identisch mit der Urfrau Leek bzw. Lekndumanbi, siehe Kapitel 1.3.3.3.

Ein lediger Mann lebt im Dorf Tipmanimbu. Er sorgt selbst für sein Essen. Ein *wandsimot* namens Mariniagun hat Mitleid mit ihm: Als der Mann Sago waschen geht, praktiziert er ihm eine Frau in den Korb mit dem fertigen Sago. Der Mann geht nach Hause und stellt seinen Korb ab – eine schöne junge Frau erscheint aus dem Korb. Alle Männer im Dorf beneiden ihn um sie und suchen einen Weg, sie zu töten.

Zu der Zeit findet im Dorf Kwaiawut-Simbian ein Fest statt, zu dem Männer aus allen Dörfern kommen, von Angoram bis Ambunti. Der Mann will seine Frau mitnehmen, sie jedoch will nicht und sagt, sie sei keine richtige Frau und sie dürfe nicht in den Regen kommen. Der Mann aber besteht darauf. Sie gehen also. Im Dorf, wo das Fest stattfindet, sind alle Häuser voll von Leuten, auch unter den Häusern hat es keinen Platz mehr. Das Paar will zu den Leuten aus seinem Dorf sitzen, diese verweigern ihnen aber einen Platz unter dem Dach. Ein starker Regen kommt, und die beiden finden nirgends Unterschlupf. Der Mann versucht, die Frau mit Bananenblättern zu schützen, doch vergeblich. Die Haut der Frau wird wie Sago heruntergewaschen, dann das Fleisch. Die Frau sagt nun, ihr Mann solle, wenn sie ganz weg-gewaschen sei, ihren Kopf nehmen und in seinem Dorf vergraben. Er tut wie geheissen und vergräbt den Kopf in Tipmanimbu: Ein Sprössling kommt aus der Erde.

Mariniagun, der «Vater» der Frau, versucht, sie zu finden. Er erfährt ihr Schicksal und geht zu der aus dem Kopf gewachsenen Kokospalme und singt.

Der Ahnenknochen.

Vermutlich handelt es sich hierbei um einen Dolch aus einem menschlichen Femur. Ein solcher Knochendolch, der im Ritual verwendet wird, kann unter verschiedenen Aspekten gesehen werden:

- Die *kíp*, d. h. die Essenz der Toten, sind eng mit den Knochen verbunden (Knochenseele).
- Die Knochen der Menschen entstehen aus dem Sperma – sie sind der männliche Beitrag zur Bildung eines neuen Menschen.
- Knochendolche wurden in vorkolonialer Zeit als Nahkampfwaffen verwendet.
- Der Knochen, aus dem der Dolch gefertigt ist, stammt von einem Vorfahren.
- Wie Stanek (1983: 211–214) schildert, kann ein solcher Knochen auch zur mythischen Legitimierung von ökonomischen Ansprüchen eingesetzt werden.
- Die Kokosnuss, die manchmal in der Nacht des Krokodiltanzes zeremoniell von allen jungen Leuten des Dorfes verzehrt wird, wird mit Hilfe dieses Knochendolches von der Palme geholt. Dieser Speise wird ebenfalls Knochengeschabsel beigefügt (vgl. Initiationsablauf, *waal mbangu*, Kokosnuss-Essen, Kapitel 2.1.1).

Das Huhn.

Hühner spielen allgemein im Ritual eine grosse Rolle. Sie sind Busse für Verstösse gegen die rituelle Ordnung (vgl. Initiationsablauf, Kapitel 2.1.3). Sie werden in zentrale Rituale wie das *wakin mbangu* (vgl. Kapitel 1.3.3.3) einbezogen. Das Huhn ist dem jüngeren der beiden Haupt-*wakin*, Sikundimi, zugeordnet, von dem das *nego* Nyangrambe in Yensan seine Macht bezieht. Findet das den Wechsel abschliessende Ritual in einem *nego* statt, das unter der

Herrschaft des anderen Haupt-*wakin*, Sisuwakin, steht (z.B. Wolimbi in Kanganamun), so wird anstelle des Huhnes ein Hund gegessen, der Sisuwakin zugeordnet ist.

(Eine Ausnahme stellt das *ngego* Andimbit in Palimbei dar, das seine Macht von Sisuwakin bezieht, aber diesem den Fisch *mangen* zuordnet.)

Die Frucht *painingra*.

painingra-Fruchtbäume sind auf den Erdwällen, *tubwi*, die den Kultplatz des *ngego* abgrenzen, gepflanzt. Sie werden ausdrücklich als dem *ngego* zugehörig bezeichnet. In einem Teilritual des Initiationsablaufs übernehmen die Neuinitiierten bestimmte Rechte auf Bestandteile des *ngego*, unter anderem Rechte auf die Fruchtbäume des *ngego*, die *painingra*-Bäume⁴.

Die *painingra*-Frucht wird auch mit Menschenfleisch, genauer Fleisch von Verstorbenen des eigenen Dorfes, assoziiert. Für bestimmte Zauberhandlungen wird das geräucherte Fleisch von Nase, Ober- und Unterlippe verstorbener Mitglieder der Gründerklane verwendet. Dieses Fleisch heisst *wimbu*, darf aber während der Zauberhandlung nicht so bezeichnet, sondern muss *painingra* genannt werden. Die Vermutung liegt also nahe, dass durch die Konsumation der *painingra*-Frucht ein Kontakt mit den Ahnen des Dorfes hergestellt oder angedeutet werden soll, d.h., dass die Frucht das zauberkräftige Ahnenfleisch darstellt.

Der Sagofladen *samak nau*.

Insbesondere vor Kopffagd und Krieg, aber auch vor anderen rituellen Handlungen sind die Männer gewissen Meidungsvorschriften unterworfen. Praktisch immer ist der Kontakt mit Wasser verboten. In diesem Fall essen sie eine besondere Art von Sagofladen, *samak nau*, die ohne Wasser zubereitet werden⁵. Auf das Oppositionspaar *nau* (Sagopalme) und *tipmeaman* (Borassuspalme) wurde schon hingewiesen⁶.

Die Nessel *yangel*.

Die *yangel*-Nessel ist eine Zauberpflanze, die in vielen Ritualen verwendet wird. Sie wird personifiziert als Yangelwei, eine von 12 Schwestern, die mit dem urzeitlichen Wasserloch Mevimbit *wangu* in Verbindung stehen. Das Wasserloch und die 12 Schwestern, deren Namen dem Kenntnisreichen zu Zaubermacht verhelfen, werden mit einem Teil der Adlermythe in Verbindung gebracht: Zwei der 12 Schwestern sind die Frauen, denen damals an diesem Wasserloch die Geschlechtsteile geschnitten wurden (vgl. Wassmann 1982: 251).

⁴ Vgl. Initiationsablauf Kapitel 2.1.7.

⁵ Vgl. Schindlbeck 1980: 251, 257.

⁶ Vgl. Zusammenfassung H.

1.4.3. Die Übergabe des kultischen Inventars

Je nach Ritualstufe wird das jeweilige kultische Inventar den neuen Inhabern kurz vor oder nach dem abschliessenden Ritual der Verschiebung übergeben.

1.4.3.1. Die Übergabe des *mbore*

Yensan
Keman und Bubari
K 22/1

Das kultische Inventar des *mbore* wird nicht wie im Falle des *tigal* oder des *ngego* anlässlich eines Rituals den neuen *ndirugwi* en bloc übergeben, sondern nach dem abschliessenden Ritual des Wechsels nach und nach ausgehändigt.

Die Einzelheiten dieser Übergaben sind im Kapitel 1.3.1 über den Kultbesitz des *mbore* beschrieben.

1.4.3.2. Die Übergabe des *tigal*

Yensan
idealtypisch
Bubari und Keman
K 22/1 und 2

Kurz vor dem den Wechsel abschliessenden Ritual übergeben die *kamblal* den *ndirugwi* das *tigal*.

Wichtigstes Ritual des *tigal* ist das *mwai*; es ist dem übrigen kultischen Inventar übergeordnet. Seine Übergabe schliesst die anderen kultischen Bestandteile ein, obwohl diese später zum Teil ebenfalls in einer Zeremonie übergeben werden (vgl. Kapitel 1.3.2).

Vor dem *tigal* wird ein kurzer Zaun errichtet. Dahinter befinden sich die *mwai*-Maskenfiguren. Die *ndirugwi* stellen sich vor dieser Umzäunung auf. Sie halten verschiedene pflanzliche Nahrungsmittel, so ein Büschel Betelfrüchte, ein Bündel Zuckerrohr, Knollenfrüchte, ein Gefäss voll Gemüse oder eine Tasche mit Sago. Die *mwai*-Maskenfiguren fangen nun an, innerhalb der Umzäunung paarweise zu tanzen. Die *ndirugwi* dringen in die Umzäunung ein und werden dabei von den *kamblal*, die sich dort aufhalten, mit Speeren beschossen. Jeder *kamblal* schießt jeweils auf denjenigen *ndirugwi*, von dessen Vater er selbst bei der vorherigen Verschiebung im Ritualsystem beim gleichen Anlass beschossen worden war: Es handelt sich um die Begleichung einer offenen Rechnung und gleichzeitig um das Eröffnen einer neuen Schuld, denn beim nächsten Wechsel im Ritualsystem werden wiederum die Söhne der jetzigen *kamblal* beschossen werden.

Dabei werden anscheinend auch ernsthafte Verletzungen in Kauf genommen. Nun erhalten die *ndirugwi* die *mwai*-Maskenfiguren von den *kamblal*. Dieser Vorgang wird als ein Zurückgeben der *mwai* bezeichnet, denn die *kamblal* hatten sie ja zuvor von den Vätern der *ndirugwi* erhalten.

Die Übergabe ist mit einer Instruktion beendet: « Ihr werdet nun *kamblal* werden. Wir wollen euch alle Dinge des *tigal* anvertrauen, betreut sie so, wie wir es getan haben.»

Als Abgeltung für das *tigal* haben die *ndirugwi* den *kamblal* zwei Schweine zu bezahlen. Nach der Übergabe dieser Schweine findet für die *ndirugwi*, d. h. für die zukünftigen *kamblal*, ein grosses *navin* statt.

Auffällig ist, dass die zukünftigen Inhaber des kultischen Inventars des *tigal* bei der Übernahme pflanzliche Nahrungsmittel mit sich tragen. Die *mwai*-Maskengestalten scheinen andere, untergeordnete Aspekte der *wakin*-Geister darzustellen, deren Aktivierung im *ngego* unter anderen Gesichtspunkten stattfindet⁷.

Die *mwai* sind mit pflanzlicher Nahrung, speziell auch Nahrung aus den Gärten verbunden. Hinweise darauf finden sich in der Verteilung von Gartenprodukten an Besucher aus umliegenden Dörfern anlässlich eines *mwai*-Auftrittes und der expliziten Verpflichtung der *kamlal*, Gärten anzulegen und zu pflegen⁸.

Der Kampf um die *mwai*, bei dem die zukünftigen *kamlal* von ihren Vorgängern mit Speeren beschossen und verletzt werden, deutet das zukünftige Verhältnis der beiden Ritualgruppen zueinander an, das von kämpferischen Auseinandersetzungen geprägt sein wird⁹.

Yensan, Kanganamun
idealtypisch
Apram, Keman
B 11, K 22/2

1.4.3.3. Die Übergabe des *ngego*

Kurz vor oder nach dem den Wechsel abschliessenden Ritual übergeben die ehemaligen *mbandi* ihren Nachfolgern das *ngego*. Zum letzten Mal aktivieren sie die Schlitztrommeln, die nahe am Mittelpfosten im oberen Stock des *ngego* aufgestellt sind. Die neuen *mbandi*, d. h. die *suambu-alambandi*, bemalen sich mit Erdfarbe und schlüpfen mit dem Kopf so durch ein der Mittelrippe nach aufgesplissenes Bananenblatt, dass das proximale Ende auf die Brust und das distale Ende auf den Rücken zu liegen kommt. So geschmückt warten sie hinten auf dem Tanzplatz, *wompuno*, des *ngego*.

Ihre *nyamun-alambandi* befinden sich im oberen Stock des *ngego* und schlagen die Schlitztrommeln. Dann werfen sie links und rechts der Leiter des *damangego*, d. h. auf der vorderen Seite, zwei grosse brennende Fackelbündel hin. Ein solches Bündel ist dem *wakin* der *nyame*, *Alambewan*, das andere dem *wakin* der *nyawi*, *Kaboindimi*, zugeordnet. Jetzt rennen die neuen *mbandi* über den Tanzplatz auf die Feuer zu und löschen sie. Dann steigen sie die Leiter ins *ngego* hinauf. Dort werden sie von ihren *nyamun-alambandi* erwartet und in einen Kampf verwickelt. In diesem letzten Kampf zwischen diesen beiden Ritualgruppen müssen sich die neuen *mbandi* zu den Schlitztrommeln am Mittelpfosten vorkämpfen. Nachdem ihnen dies gelungen ist, gehen sie über die Leiter des *gumbungego*, d. h. auf der hinteren Seite, wieder hinunter. Die alten *mbandi* stürzen die Schlitztrommeln um, so dass das in ihnen befindliche Wasser ausläuft. Nachher töten die *suambu-alambandi* zwei grosse Schweine, die sie ihren *nyamun-alambandi* als Abgeltung für das *ngego* übergeben. Nachdem diese das Schweinefleisch verzehrt haben, ergreifen sie ihre Sagotaschen und rennen aus dem *ngego* fort über den Tanzplatz. Die neuen *mbandi* verfolgen sie und entreissen ihnen die Taschen. Dabei werden sie von ihren *nyamun-alambandi*, denen sie die Sagotaschen entrissen haben, geschlagen. Damit haben sie offiziell die Sagotaschen übernommen und erhalten dazu eine Instruktion: Die Inhaber des *ngego* sind verpflichtet, Männer, die aus anderen Dörfern zu Besuch kommen, mit Essen zu versorgen. Auch weitere Objekte, die mit dem Unterhalt

⁷ Vgl. Bateson 1958: 233 und Hauser-Schäublin 1976/77: 141-144.

⁸ Vgl. Kapitel 1.2.

⁹ Vgl. Kapitel 1.2.

und den Pflichten des *ngego* zu tun haben, werden durch Rennen und Geschlagenwerden übernommen: Palmblattscheiden und Besen, mit denen der Boden gewischt und die Asche der *ngego*-Feuer in die Gärten der *mbandi* gebracht wird; Sicheln, mit denen das Gras auf dem Tanzplatz geschnitten wird; Kalk und Arecanüsse, die Gästen überreicht werden müssen.

Die Übergabe des *ngego* ist mit der letzten Instruktion beendet: Alles, was übernommen wurde, muss später den Kindern der scheidenden *mbandi*, d.h. den *suambu-alambandi* der neuen *mbandi*, übergeben werden.

Vor dieser Übergabe findet eine Zweitinitiation der *kamlal* durch die *mbandi* statt. Im Wald wird ein kleines Männerhaus gebaut, das *mianga sai*, das nicht mit dem Waldhaus der Initianden während der Erstinitiation (siehe Kapitel 2.1.5) identisch ist. Hier werden zwei Klangbretter (ähnlich dem *mbaomi*, vgl. Kapitel 1.3.2), die *mianga wakin*, aufgehängt, die als Übungsinstrumente für das Schlagen der grossen Schlitztrommeln dienen. Im *mianga sai* werden die *kamlal* noch einmal skarifiziert. Zusätzlich zu den schon vorhandenen Narbenmustern wird ihnen ein rhombenförmiges Zeichen um den Bauchnabel geschnitten, das Zeichen *alandsi waal* (Bauchnabel/Krokodil). Ein Informant (Kambuka K 30/1) wies betont darauf hin, dass *alandsi* sowohl die Bezeichnung für Bauchnabel als auch für Vollgeschwister (oder Zwillinge?) ist.

Yensan
Kanganamun
interpretativ

Die Übergabe des *ngego*

Wie bei der Übergabe des *tigal* findet die Übergabe des *ngego* im Rahmen des wichtigsten Rituals dieses Männerhauses statt.

Inszeniert wird ein *wakin mbangu*: Wie üblich werden im oberen Stock des *ngego* die Schlitztrommeln, die einige Finger breit mit Wasser gefüllt sind, geschlagen und für die beiden wichtigsten *wakin*-Geister brennende Fackelbündel geworfen (vgl. die Schilderung von Pagi, Kapitel 1.3.3.3, Text 12). In diesem Augenblick greifen die neuen *mbandi* ein und löschen die Feuer. In einer letzten Anstrengung kämpfen sie sich zu den *wakin*-Schlitztrommeln vor.

Zur Beschreibung dieser Szene verwendet der Mythologe Apram ein aufschlussreiches Bild: «Zwei mit Wasser gefüllte Schlitztrommeln zwischen die Bananen gestellt.» Die mit Bananenblättern geschmückten neuen *mbandi* hagen also die *wakin*-Schlitztrommeln ein, so wie das *ngego* und damit die Trommeln beim *wakin mbangu* von einer Umzäunung aus Bananenblättern umgeben sind (vgl. *wakin mbangu*, Kapitel 1.3.3.3).

Das Übernehmen von Männerhausinventar durch Geschlagenwerden wird bereits während der Initiation angewendet. Beim *tigit ndsigi* (vgl. Initiationsablauf, Kapitel 2.1.7) übernehmen die Novizen auf diese Art Rechte auf bestimmte *ngego*-Objekte (wie Hocker, Waffen, Feuer usw.); sie können aber zu diesem Zeitpunkt noch nicht wahrgenommen werden. Erst mit der Übernahme des *ngego* können diese Rechte geltend gemacht werden.

1.5. Das Problem von *bumbiande* und *yambunde*

Innerhalb des Ritualsystems, wie es in Kapitel 1.2 besprochen wird, findet sich eine zweite Unterteilung der männlichen Ritualgemeinschaft: die Zuordnung der Männer zu den Zeremonial-Hälften *bumbiande-alambandi* und *yambunde-alambandi*. Diese Hälften sind in der Konzeption der Iatmul – wie alle übrigen Phänomene – den totemistischen *nyawi*- bzw. *nyame*-Hälften zugeordnet, aber nicht mit ihnen identisch. Die *bumbiande* gehören zur Erdhälfte, die *yambunde* zur Himmelshälfte.

Das Prinzip der Zuordnung der Männer auf die beiden Hälften tritt nicht klar hervor. Einerseits soll die Zuordnung nach Generationen erfolgen, d. h., wenn der Vater *yambunde* ist, gehört sein Sohn zu den *bumbiande* und dessen Sohn wieder zu den *yambunde*. Andererseits sollten Geschwister verschiedenen Zeremonial-Hälften angehören; beispielsweise sollten im Falle von vier Söhnen zwei zu den *bumbiande* und zwei zu den *yambunde* gehören. Das Zeremonial-Hälften-System zeigt rudimentär auch Bezüge zur Klanstruktur: Die Schwester eines *bumbiande* sollte einen *yambunde* heiraten und umgekehrt. Deutlich treten diese Bezüge auch in den Erzählungen aus Sotmeli hervor, wo die *bumbiande* einem Klanverband zugeordnet werden (vgl. Text 17 und 18).

Zwischen *bumbiande* und *yambunde* herrscht eine kämpferisch-rivalisierende Beziehung, ähnlich wie die Beziehung zwischen den Ritualstufen 2 und 3 (*kamlal* und *mbandī*). Die wechselnde Zeremonial-Hälften-Zugehörigkeit innerhalb derselben Patriline und die Häftenexogamie sollen ernsthafte Auseinandersetzungen innerhalb der Dorfgemeinschaft verhindern (vgl. Text 19).

Im Ritualleben der Zentral-Iatmul spielen aber die Zeremonial-Hälften keine Rolle. Nur einige ältere Männer haben überhaupt Kenntnis von dieser zusätzlichen Aufteilung.

Im engeren Umkreis der Zentral-Iatmul sind solche Zeremonial-Hälften ebenfalls zu finden. Hauser berichtet von den Hälften *kishit* und *miwat* bei den Ost-Iatmul, die sich früher gegenseitig initiierten (Hauser 1977: 170), und Gewertz (1982: 288, 292) von den Zeremonial-Hälften *pombiantimeri* und *yambuntimeri* in Chambri, die ausschliesslich im Ritualleben eine Rolle spielen. Sie kommt in einer Fussnote (p. 292) richtigerweise zum Schluss, dass die Zeremonial-Hälften vermutlich Reste einer älteren, ehemals auf der Klanstruktur beruhenden Einteilung darstellen. Das hier vorgelegte Material aus Sotmeli, wo die Zeremonial-Hälften auf Klanverbände zurückgeführt werden, unterstützt diese Annahme.

Bei den Zentral-Iatmul sind also zwei verschiedene Ritualsysteme erkennbar: einerseits das jetzt (1973) gültige dreistufige System mit seinen Anlauf- und Auffangstufen, das gewisse Parallelen zu den z. B. von Tuzin (1976: 215–16) für die Ilahita-Arapesh beschriebenen Ritualstufen aufweist; andererseits das Zeremonial-Hälften-System, das nicht (mehr?) zur Anwendung gelangt, hingegen als Idee präsent ist, und bei benachbarten Gruppen durchaus mindestens im Bereich der Initiation Gültigkeit hat(te).

- Es ist (etwas) vergessen worden (zu erzählen), ich möchte über das Männerhaus meiner Vorfahren berichten. Dieser Klanverband Wuenguande gehört zum Heck meines Kanus, Lenga. Dieses (Dorf) Sotmeli hatte die Wuenguande (noch) nicht verloren. Sie waren unten in Sawiagwi und
- 5 Sangamalagwi im Wasser, die Insekten *marak* hielten (sie?) zurück, wir holten sie herbei und sagten ihnen: «Wir beide bauen ein Männerhaus.» Wir bauten ein Männerhaus ihres Namens Kosimbi. Das *damangego* gaben die Wuenguande den Lenga, sie sagten, «geht voran». Die Lenga stellten den Stuhl Kumbiyameli auf. Sie
- 10 drehten ihn so, dass das Gesicht flussaufwärts schaute, woher die Wuenguande gekommen waren. Die Wuenguande stellten den Stuhl so auf, dass er ins Dorf schaute, flussabwärts, Yambun. So richteten sie sich ein. Das Männerhaus der Wuenguande.
- Es ist das Kosimbi. Nachher bauten die Lenga ein
- 15 Männerhaus Kilimbit; die Wuenguande halfen ihnen. Wir taten die Wuenguande nun unsererseits ins *damangego*. Dort waren sie und stellten ihren Stuhl, Sanowi, ins *damangego*. So liessen wir uns nieder, dann fingen die Wuenguande den Kampf gegen die Yambunde an und gingen nach Palimbei, weil es dort ein Männerhaus Kosimbi
- 20 gab.
- Sie stellten eine hölzerne Plattform her und trieben flussab nach Palimbei. Es gab keine Wuenguande dort, nur ein leeres Männerhaus, und andere Männer, keine Wuenguande hielten sich darin auf. Die Palimbei metzelten die Wuenguande nieder,
- 25 jetzt waren wir Lenga in Sotmeli, Malingei und Yensan übrig. Wir können dieses Schlachtfeld nicht zu lange anschauen, sonst packt uns die Wut darüber, darum gehen wir nicht zu oft nach Palimbei. Dies ist eine grosse Geschichte von uns Lenga, ich bin ein Lenga (allein), der in Sotmeli ist, das ist nicht recht. Mein guter Kamerad und Freund,
- 30 mit dem ich zusammen war, er ist Wuenguande, bald mache ich mich auf und nehme das erste unserer Kanus, Sotmeliyambiyange¹, und folge ihm, dann kann ich mit ihm zusammen zugrunde gehen. Ich sammle sämtliche Kräfte, die diesem Ort innewohnen. Ich aktiviere Wankwayawi, das Krokodil-Geistwesen, auch den Fisch Yimbing, den Schmuck dieses
- 35 weiblichen Geistwesens Ariyondumanbi. Es erscheint nun in Wuangumeli, hinten an der kleinen Teilsiedlung ist ein Wasserlauf, den es überquert und nach Palimbei schaut, dort sind sie versammelt. So ist es, und ich erscheine in Palimbei. Ich übernehme einen ganzen Dorfteil, den man Andimbit nennt. Die Steine des Andimbit waren früher beim Männerhaus
- 40 Kilimbit in Sotmeli, wir haben sie mitgenommen, auch einen Bambus/Flöte, haben die Lenga in Palimbei eingepflanzt, Kamandimi, den Ur-Bambus/Flöte². Er/sie ist jetzt zerstört. Ich folgte dem Weg dieser alten Frau

¹ und ² Vgl. Schuster 1973: 484.

Lekndumanbi³, der wir folgten. Wir lassen uns nieder, wir waren nicht still in Palimbei. Wir kämpften und argumentierten. Wir wollten, dass sie uns töteten wie die Wuenguande. Diese ganze Gruppe Lenga ging nach Yensan, sie gingen nicht auf dem offenen Weg, sie gingen auf dem Weg des Todeszaubers, niemand wusste darüber Bescheid.

Einige Lenga aus dem *ngego* von Yensan hörten dies, (dass) die Ngragen in Malingei vom Krokodil verschlungen worden waren, und die Lenga, die in Palimbei siedelten, gingen wieder weg und siedelten zusammen mit den Ngragen in Malimbei.

Ein Mann, der Timbrukumban genannt wird, ging nach Yamik und kam – er war von Malingei – und trug Lärm/Streit in ein Haus der Lenga in Yensan: Eine Frau wollte ein Kind gebären, die Frau von Naoli. Timbru ging ins Haus. Er fragte: «Was ist los?»

Naoli antwortete: «Die Frau möchte ein Kind gebären.»

Timbru: «Wenn es ein Junge ist, nehme ich ihn.»

Timbru dachte sich folgendes: «Die Lenga, die in Yensan siedeln, wissen über den Krokodils-Todeszauber Bescheid, sie können den Zauber unwirksam machen, der die Ngragen aus Malingei zerstört hat».

Die Frau gebärte einen Sohn. Er nahm dieses Kind; die Nabelschnur wurde in eine Kokosschale gelegt und eine zweite darübergelegt, so nahm er sie ebenfalls mit. Die Frau von Timbru schaute nach dem Kind, als hätte sie es selbst geboren. Sie ging hinunter nach Mangambu, einem Buschort, baute ein Gartenhaus und vergrub die Nabelschnur. Das Kind fing an zu gehen.

Die Lenga aus Yensan brachten die Nachricht nach Malingei, auch an andere Orte, (dass) wer den Krokodilszauber nun in Malingei durchführen wolle, solle es jetzt tun; eines unserer Kinder, es heisst Walimait, ist mein *ngurin*, sie sind in Malingei, ich bin wieder nach Sotmeli zurückgekehrt.

Walimait zeugte Ndsangwambeabwan, der den *wakin*-Geist Kundiabwan zeugte. Dieses Geistwesen heiratete viele Frauen, etwa zehn, und zeugte alle diese Leute wie Maliamban. Die Kinder des *wakin*-Geistes erbauten Sotmeli neu. Jetzt bin ich hier. Wir Lenga sind keine grossen Kämpfer. Die Wuenguande sind ein heissblütiger Klanverband, sie sind grosse Kämpfer, so haben sie vielen Orten Kampfeshitze vermittelt, und so wurden sie niedergemacht, vier sind übriggeblieben. Die Wuenguande besitzen viel Boden und Orte, um Nahrung und Wild zu jagen. Sie können zurück kommen, wir können sie nicht fortjagen. Mir tut es leid um die Wuenguande und ihren Boden, um ihr Männerhaus, das hier früher stand.

³ Vgl. Kapitel 1.1.3, Text 3.

bumbiande und *yambunde*

- Die Wuenguande sind *bumbiande*, alle gehören zur Familie *bumbiande* allein. Die Wuenguande sind *bumbiande*, die anderen Klane gehören zu den *yambunde*. Die *yambunde-alambandi* zogen ins Landesinnere, ein Dorf zu bekriegen, Wandingamba, bei Mensuat.
- 5 Die Gruppe der *bumbiande-alambandi* war in der Seklusion, die *yambunde* initiierten die *bumbiande*. Die *yambunde-alambandi* waren nicht im Dorf, sie waren in den Kampf gezogen. Ihre Mütter und Schwestern wollten den *mbandi* Essen bringen. Sie nahmen Sago, und die *mbandi* schoben die Umzäunung nur mit der Hand
- 10 auseinander und nahmen das Essen aus den Händen der Frauen. So nahmen sie ihre Sagotaschen und assen. Ein Mann begehrte eine junge Frau. Diese Frau trug ihr ... (?) und streckte die Hand in die Umzäunung, um die Sagotasche zu nehmen. Dieser Mann erfasste ihre Hand und zog sie.
- 15 Die Frau sagte: «Oh, warum hältst du meine Hand so, so benimmt sich ein Novize nicht!» Sie schob (die Blätter der) Umzäunung beiseite und erblickte diesen *mbandi*. Sie sagte: «Ich habe dich gesehen, ich werde es meinem Mann sagen.» Die *bumbiande* dachten, die Frau habe den
- 20 Novizen erblickt, und zerstörten die Umzäunung. Als sie sie zerstört hatten, schnitten sie *mbanduan*-Holz und verfertigten eine grosse Holzplattform mit Sagopalm-Bodenbedeckung. Ihre ganzen Habseligkeiten und die Kinder und ihre Frauen wurden auf diese Plattform gebracht, die verbarrikadiert wurde.
- 25 Hunde, Hühner, Geräte, Frauen und Kinder kamen auf eine Seite der Plattform. Die andere Seite wurde für den Kampf offen gelassen. Die *yambunde-alambandi* kamen nun, und die Frauen der *yambunde* erzählten ihnen, warum es so gemacht worden war. Die *yambunde* fragten, wir möchten etwas Rechtes tun und möchten schwarze Farbe auf die Beine
- 30 der *bumbiande* streichen. Die Frauen der *yambunde* erzählten ihnen nun von Marambu, und sie (die Männer) rannten nackt und trugen Speere und Fischspeere, die *bumbiande* waren bereit. Sie kämpften nun. Als der Kampf zu Ende war, schnitten die *bumbiande-alambandi* die Plattform los und fuhren nach Palimbei.
- 35 Die Palimbei erblickten sie und sagten: «Wirklich gut, wir machten uns Sorgen um die, die jetzt gekommen sind» und nahmen sie auf. Sie gaben ihnen ein wenig Platz, um sich niederzulassen und Häuser zu bauen; so siedelten sie zusammen. Die Palimbei erhielten verschiedene Kräfte, die die *bumbiande* in ihrem Geist verwahrt hatten. Sie sagten sich: «Es gibt nichts mehr, das wir nicht haben,
- 40 wir haben alles erhalten. Jetzt können wir sie erschiessen.» Sie erschossen die *bumbiande* und ihre Frauen und Kinder, verschonten nur wenige. Es war deren Aufgabe, wieder Kinder zu zeugen, es gibt sie (noch). Heute leben in Palimbei zwei Männer, Koru, Angeni, und zwei in Yensan. Es gibt jetzt keine Wuenguande mehr
- 45 in Sotmeli, wir sind jetzt da.

Ein Mann der Lenga wurde zum
Wuenguande gemacht, Yatndumeli. Damit ein solcher Kampf nicht wieder vorkommen
kann, muss ein Mann, der – sagen wir – vier Kinder hat,
zwei zu den *yambunde* geben, zwei bleiben
50 *bumbiande*. In allen Dörfern wird es gleich gehandhabt.

Kanganamun
Apram
B 11/2
Text 19

bumbiande und *yambunde*

- Die *bumbiande* gehören zu den *nyame*, wie die Erde, die
yambunde gehören zu Yamburumeli, dem Oberkiefer des
Krokodils, wie die *nyawi*. Die *bumbiande* sind jetzt nicht viele,
sie sind nur wenige. Die *nyawi* sind zahlreich in der Palimbei-Region,
5 auch bei den Nyaula. Falls meine Schwester – ich bin *bumbiande* –
heiraten will, muss sie einen
yambunde nehmen. So können, wenn es zum Kampf kommt, nicht viele Männer
zu Schaden kommen. Der Mann meiner Schwester sieht mich und kann mich nicht
bekriegen. Es ist ein Kampf nur innerhalb des Dorfes: *bumbiande yambunde*.
10 Wir pflegen abzuwechseln: Meine Kinder werden *yambunde*,
die Kinder der *yambunde* werden
bumbiande. So wird der Kampf nicht zu hitzig. *gisik-alambandi*
– *bumbiande*, *miwat-alambandi* – *yambunde*.

2 Die Initiation

Die Initiation ist das rituelle Verfahren, durch welches die jungen Männer in die aktive männliche Ritualgemeinschaft aufgenommen werden. Die einzelnen rituellen Ereignisse, aus denen der gesamte Ablauf zusammengesetzt ist, sind nicht wie die im vorherigen Kapitel beschriebenen Rituale Kultbesitz einzelner Ritualstufen, sondern können je nach Notwendigkeit von verschiedenen Ritualgruppen praktiziert werden.

2.1 Der Initiationsablauf

Aus Schilderungen älterer Männer ist zu erfahren, dass früher, d.h. in den zwanziger und dreissiger Jahren, die Initiation einen sich über ein Jahr oder länger erstreckenden Ablauf verschiedenster Rituale darstellte. Seit etwa dem Zweiten Weltkrieg ist Zeit auch bei den Zentral-Iatmul immer knapper geworden. Die meisten jüngeren Männer haben Arbeitsverpflichtungen oder sind in der Ausbildung, können sich also nur noch im Urlaub für ihre traditionellen, rituellen Aufgaben freihalten. Darunter hat das gesamte Ritualleben deutlich gelitten, ist sichtbar ärmer geworden. Im besonderen trifft diese Verarmung auch für den Initiationsablauf zu, der auf eine Zeitspanne von höchstens einigen Wochen geschrumpft ist und nur noch die wichtigsten, unumgänglichen Rituale beinhaltet.

Ursprünglich stellt die Initiation einen kunstvoll arrangierten dramatischen Ablauf verschiedenster Teilrituale dar, die sich auf verschiedenen Ebenen aufeinander beziehen. Der gesamte Ablauf ist in zwei Hauptphasen unterteilt und weist sowohl einen Prolog wie auch einen Epilog auf. Die Übergänge zwischen diesen Phasen werden durch besondere Rituale bewältigt. Stichwortartig charakterisiert, sieht der klassische Initiationsablauf folgendermaßen aus:

Vorbereitung:	Aufbau der Umzäunung, die den Ort der Initiation, das <i>ngego</i> , vom Dorf trennt. Spirituelle Aktivierung des Ortes und der Teilnehmer durch das Ritual <i>waal mbangu</i> .
Übergang 1:	Eintritt der Novizen in die Umzäunung und Skarifikation.
Demütigung und Kampf:	Die Seklusion im <i>ngego</i> .
Übergang 2:	Wechsel von der Seklusion im <i>ngego</i> zur Seklusion im Buschhaus <i>sai</i> , markiert durch das Ritual <i>mbandi mbangu</i> .
Lernen und Unterweisung:	Die Seklusion im <i>sai</i> .
Übergang 3:	Austritt der Novizen aus der Umzäunung, Ritual <i>navin</i> .
Ausklang:	Prüfung der erworbenen Fähigkeiten im Rahmen verschiedener ritueller Ereignisse.

Die Initiation ist nicht wie die anderen Männerhausrituale Besitz bestimmter Ritualstufen. Jede Ritualstufe initiiert die ihr unmittelbar im System folgende Stufe, d.h. die *nyamun-alambandi* initiieren die *suambu-alambandi*. Die Initiation erfolgt aber nicht wie die Verschiebung im Ritualsystem (vgl. Kapitel 1.4) für jede Ritualgruppe gemeinsam, sondern individuell nach Alter der Initianden. Als die Verschiebung im Ritualsystem noch regelmässig stattfand, wurden die jungen Männer meist auf der Ritualstufe 1 oder 2, d.h. als *ndirugwi* oder *kamlal* initiiert. Meist waren im gleichen Initiationszyklus beide Ritualstufen vertreten und wurden von Männern der Ritualstufen 2 bzw. 3 initiiert, d.h. die Ritualgruppe der Stufe 2 umfasste sowohl Initianden wie Initiatoren. In den niederrangigeren Männerhäusern *mbore* und *tigal* hielten sich also initiierte und uninitiierte Männer auf. Die stufenspezifischen Rituale und Objekte wurden vor den Uninitiierten nicht geheim gehalten, wohl aber das Wissen um ihre Bedeutung.

Einen besonderen Stellenwert hat die Initiation des letzten Initianden einer Ritualstufe. Im traditionellen, ungestörten System handelte es sich dabei immer um einen *kamlal*. Eine solche Initiation wurde besonders ausgestaltet, handelte es sich doch um die letzte Initiierung durch die *mbandi* der höchstrangigsten Ritualstufe und bedeutete gleichzeitig deren erste Schwächung.

Das Material zum Initiationsablauf wird in etwas anderer Form als das im vorhergehenden Kapitel präsentiert. Für jedes Teilritual innerhalb der einzelnen Phasen wurden die Informationen auf verschiedenen, getrennten Ebenen zusammengefasst und qualifiziert:

1. Direkte Beobachtungen des Ethnologen sind mit Ort und Datum gekennzeichnet (z.B. Yensan, 30. September 1972) und mit dem Zusatz «Feldnotiz» versehen.
2. Individuelle Schilderungen vergangener Initiationsrituale sind ebenfalls mit Ort und Zeitangabe sowie dem Namen des Informanten versehen (z.B. Palimbei, ca. 1915, Maso).
3. Mit dem Ort, dem Vermerk «idealtypisch» und dem (den) Namen des (der) Informanten sind Schilderungen gekennzeichnet, die Teilrituale so wiedergeben, wie sie von den betreffenden Informanten aus gesehen idealerweise ablaufen sollten.
4. Texte, die mit dem Vermerk «interpretativ» und dem Namen eines Informanten gekennzeichnet sind, enthalten emische Interpretationen des betreffenden Teilrituals.
5. Texte, die nur mit dem Vermerk «interpretativ» versehen sind, enthalten etische Interpretationen des betreffenden Teilrituals.
6. Ungekennzeichnete Texte sollen dem Leser die Übergänge erleichtern.
7. Originaltexte sind wie im vorhergehenden Kapitel als solche gekennzeichnet und können im dritten Teil in der Originalsprache (pidgin) aufgefunden werden.

Zwischen den Ebenen 1., 2. und 3. ergeben sich teilweise Widersprüche, die aber bewusst als solche stehen gelassen wurden, da sie nicht aufzulösen sind.

2.1.1 Vorbereitung

Der Initiationsablauf beginnt an einem Nachmittag mit dem Aufbau eines hohen Zauns, *ndimba*, um das Männerhaus. Der Zaun ist übermannshoch¹ und trennt den Ort des späteren Geschehens vom Dorf ab.

Ist die Umzäunung errichtet, eine Arbeit, die einen halben Tag in Anspruch nimmt, werden die ersten kultischen Handlungen vollzogen: Der Träger des Haupt-*wakin* (vgl. Kapitel 1.1.4.1) aktiviert die übergeordneten spirituellen Kräfte. Deren Aktivierung ist die Voraussetzung für die Durchführung des ersten grossen Teilrituals im Initiationsablauf, des *waal mbangu* (*waal*: Krokodil, *mbangu*: Ritual, Tanz; also Krokodiltanz). Der Krokodiltanz wird von den Initiatoren, also den *nyamun-alambandi* der Novizen, durchgeführt: Die Tänzer stellen das mythische Urkrokodil dar, das durchs Dorf tanzt. Durch das *waal mbangu* werden die spirituellen Voraussetzungen für die Initiation geschaffen. Der Tanz beginnt am Abend des Tages, an dem die Umzäunung errichtet wurde, und dauert bis in die frühen Morgenstunden.

Während das Krokodil im Dorf tanzt, können verschiedene kleinere Teilrituale stattfinden. Das Kokosnuss-Essen, bei dem alle Knaben und Mädchen des Dorfes auf zeremonielle Weise von einer Speise aus Kokosnuss und Ahnensubstanzen essen, entspricht vermutlich einem auf Klanebene praktizierten Ritual, *pivu*, das auch bei anderen Anlässen durchgeführt werden kann (vgl. Bateson 1932: 428–29). Den Tänzern, also den Initiatoren, werden zeremoniell bestimmte Nahrungsmittel (Kokos und Sago) übergeben, und schliesslich erwähnte ein Informant ein besonderes Teilritual, das Fischritual, das er aber nicht näher beschreibt.

Yensan
30. September 1972
Feldnotizen

Bau der Einzäunung um das *ngego*: *ndimba*

Die Männer der initiiierenden Ritualgruppe (*nyamun-alambandi*) schneiden am Nachmittag flussabwärts vom Dorf Sagopalmwedel. Geschnittener Bambus liegt bereits beim *ngego* bereit. Die Männer ziehen in einer Kolonne beladen mit den Sagopalmwedeln über den *wompuno*². Anschliessend beginnen sie mit dem Aufbau des Zaunes. Zuerst wird ein Bambusgestell errichtet, und dann werden daran die Sagopalmblätter in zwei Lagen angebunden. Die erste Schicht wird mit dem Stiel nach oben festgebunden. Dieser wird dann geknickt und nach unten gebunden, so dass sich Haken ergeben. Diese Haken werden über den horizontalen Bambus des Gerüsts gestülpt und festgebunden. Die zweite Schicht Sagopalmwedel wird, mit den Stielen nach unten, unbefestigt darauf gelegt.

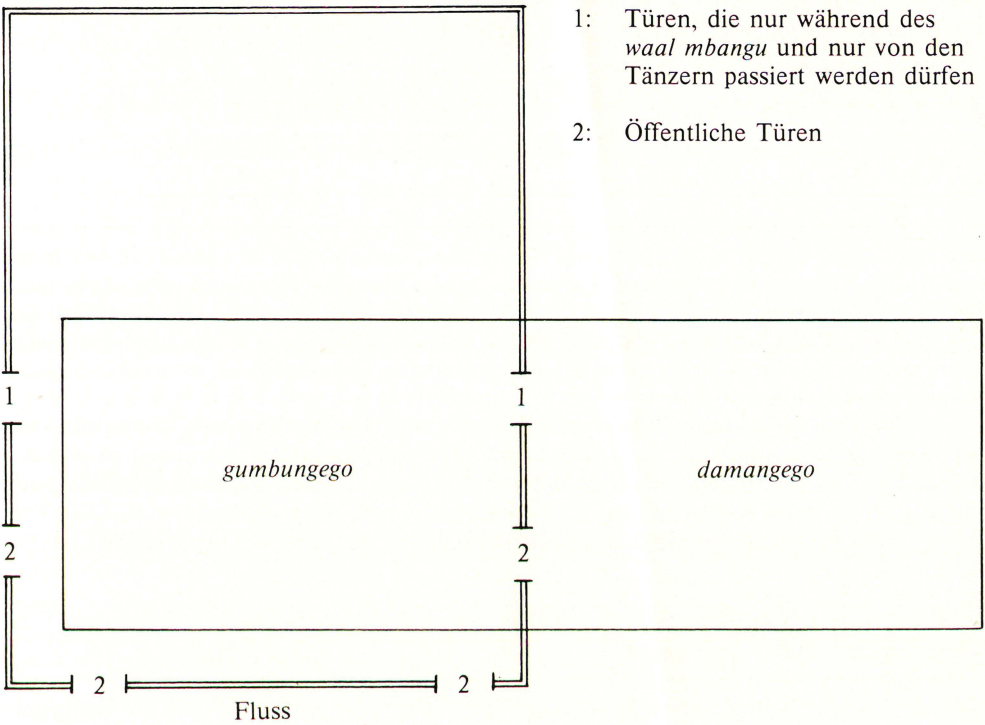
Hinter dem Männerhaus sind einige Männer ständig mit dem Zuschneiden von neuen Sagopalmwedeln beschäftigt. Die älteren, wichtigen Männer sitzen derweil im *ngego* und geben von dort aus ihre Anweisungen.

Nur der *gumbungego*-Teil des Männerhauses wird eingezäunt, die Hälfte, in der die Familie des *mbandi*³ ihre Sitzplattform hat. Der Bau des *ndimba* nimmt ca. eine Stunde in Anspruch.

¹ Früher, d. h. bis etwa vor dem Zweiten Weltkrieg, wurde der Zaun 4–5 m hoch und massiv aus Palmrinde errichtet. Dieser Aufbau war wesentlich aufwendiger als die heutige leichtere Bauweise aus Bambus und Palmblattwedeln.

² Kultplatz des Männerhauses, ein langgestrecktes Rasenviereck.

³ Der Novize wird als *mbandi* (vgl. Kapitel 1.2) bezeichnet; im folgenden werden die Begriffe «Novize», «Initiand» und «*mbandi*» synonym verwendet.



Bau der Einzäunung um das *ngego: ndimba*

Yensan
interpretativ

Bevor die erste wichtige Teilzeremonie des Initiationsablaufs stattfinden kann, das *waal mbangu*, muss um das *ngego* ein Raum von besonderer, anderer Qualität vom öffentlich einsehbaren *wompuno* abgegrenzt werden. Diese Umzäunung heisst *ndimba* und ist keineswegs nur für die Initiationszeremonien charakteristisch, sondern spielt bei jedem *mbangu* eine zentrale Rolle.

Ein *ndimba* ist eine wissentlich gezogene, besonders betonte Trennlinie zwischen Bereichen graduell verschiedener sakraler Qualität. Grundsätzlich gibt es zwei Arten *ndimba*:

- a) als Erweiterung des sakralen *ngego*-Raumes um das Männerhaus gebaut (z.B. der grosse *ndimba* bei der Initiation),
- b) als Umschliessung oder Zentrierung bestimmter Kräfte innerhalb des *ngego* auf einen kleinen Raum (z.B. Umzäunung der *wakin*-Trommeln beim *wakin mbangu*).

mbangu (d.h. Rituale, die Tanz, Gesang und Musik einschliessen) und andere kultische Handlungen finden entweder ganz innerhalb eines *ndimba* statt, «auf»⁴ dem *ndimba* selbst, oder haben ihren Ausgangspunkt innerhalb der Umzäunung, werden nach aussen getragen und können sich auch wieder in den *ndimba* zurückziehen.

Ein *ndimba* kann auch im Rahmen eines Rituals zerstört, d.h. aufgebrochen werden (von innen oder von aussen). Die Entfernung eines *ndimba* hat immer rituellen Charakter, im

⁴ «auf» dem *ndimba* bezieht sich auf Maskenfiguren, die von innerhalb der Umzäunung mittels langer Stangen bewegt werden. Von aussen erscheint es, als tanzten die Figuren unmittelbar auf dem *ndimba*.

Gegensatz zu seinem Aufbau, der ohne jegliches Zeremoniell stattfinden kann. Erst durch das Ritual, das in einem neu errichteten *ndimba* stattfindet, gewinnen Umzäunung und umzäuntes Areal sakrale und damit dem Menschen gefährliche Qualitäten.

Yensan
Kanganamun
interpretativ
Apram, Keman

Zum *ndimba*

Der Mythologe Apram aus Kanganamun meint zur Umzäunung: Der erste Zaun wurde im urzeitlichen Männerhaus Mindsimbit errichtet, er heisst *ndimba*. Der Bauch (d. h. das Innere) des Zaunes, *tangu ndimba*, ist der gute Zaun. Der Rücken (das Äussere), *waal ndimba*, ist der schlechte Zaun, der Zaun des Todeszaubers, *kul ndimba* und *kurugwa ndimba*. Der Bauch des Zaunes ist der Zaun des Fisches und des Krokodils; nur in diesem Zaun ist es uns möglich, Narben zu schneiden.

Das Bild von der Aussen- und Innenseite wurde auch vom Informanten Keman aus Yensan verwendet, um die Begriffe «Leben» und «Tod» darzustellen: Das Leben ist wie die Handfläche, der Tod ist wie der Handrücken; stirbt ein Mensch, wechselt er seinen Aufenthaltsort von der Handfläche zum Handrücken, d. h. von innen nach aussen (K 2/2). Vergleiche auch die Vorstellung von der Gegenwelt der Toten (*windsumbu*), Kapitel 1.1.4.

Yensan
interpretativ

Vorbereitende Zauberhandlungen

Nach der Errichtung des Zaunes und vor dem *waal mbangu*, das am Abend nach der Fertigstellung der Umzäunung beginnt, aktiviert der Träger des Haupt-*wakin* dessen «Kraft», *kondū* genannt. Dazu müssen alle *wakin*, allen voran der erste Mensch, der im Dorf gestorben ist, aktiviert werden. Dafür erhält der *wakin*-Träger von den Vätern der Novizen Betelnüsse.

Der Krokodilstanz dient dazu, das aktivierte *kondū* auf die Initiierenden, das *ngego* und den Zeremonialstuhl, das Zentrum des *ngego*, zu konzentrieren.

Die körperliche Hitze der Tänzer ist ein Zeichen der Kräfte, die in ihnen gespeichert werden. Sich ausruhen bedeutet, sich abzukühlen und somit Verlust an *kondū*. Idealerweise sollte sich also ein Tänzer die ganze Nacht nie ausruhen, was selbst bei jungen kräftigen Männern aber unmöglich ist.

Diese gespeicherten Kräfte werden am Morgen danach durch das Schneiden den Novizen weitergegeben.

Yensan
idealtypisch
Keman, Bubari
K 12/1

Vorbereitende Zauberhandlungen

Nangwan ist der wichtigste *wakin*-Träger des Dorfes und somit allein fähig, den Haupt-*wakin* und damit die Kraft *kondū* zu aktivieren. Die *tipma-nimba*, die Männer der Gründerklane, kochen ein Huhn und übergeben es im *ngego* an Nangwan, der es anstelle des *wakin* verzehrt. Daraufhin erwacht der *wakin* und spricht aus Nangwan: «Es ist gut, dass ihr mir ein Huhn gegeben habt.» Darauf begibt sich Nangwan in sein Haus und ruft dort Ngurinwuarangi an⁵,

⁵ Ngurinwuarangi ist in Yensan, Palimbei, Malingei, Kanganamun und Sotmeli, bei allen Nyaula und

eine Ahnfrau, die als erste im Dorf gestorben ist. Das Wichtigste bei dieser Zauberhandlung ist die korrekte Nennung der geheimen Namen dieser Ahnfrau. Viele *tipma-nimba* kennen einen oder zwei dieser Namen, die vollständige Liste aber kennt nur Nangwan. Er muss alle Praktiken zur Aktivierung des *wakin* korrekt durchführen, sonst bringt der *wakin* ihm respektive seiner Familie Krankheit und Tod.

Eine zweite Zauberhandlung findet statt, kurz bevor das Krokodil beim *waal mbangu* zum ersten Mal die Umzäunung verlässt. Nangwan bespricht und bespeit zauberkräftige Nesselblätter und überträgt so das *kondū* der Ngurinwuarangi. Er reibt den ersten Mann in der Tänzerreihe, den Kopf des Krokodils, damit an Stirn, beiden Körperseiten, beiden Hinterbacken und an den Fussohlen ein.

Während des Krokodiltanzes findet innerhalb der Umzäunung eine weitere, halböffentliche Zauberhandlung statt, welche – wie das ganze *waal mbangu* – die übernatürlichen Kräfte auf die initiierten Männer konzentriert. Die Kräfte, die durch diese Praktiken aktiviert werden, sind denjenigen Ngurinwuarangis untergeordnet. Verschiedene *tipma-nimba* führen diese Zauberhandlungen durch, die als «Herbeirufen des Krokodils» bezeichnet werden. Es gibt verschiedene Praktiken:

- Wohlriechende Baumrinde wird mit Betelsaft zusammen gekaut und die so entstandene Flüssigkeit auf trockene Kokospalmblätter gespuht. Diese werden den tanzenden Männern übergeben, die sie während des Tanzes brennend in den Händen halten.
 - Pflanzen werden besprochen und jedem Tänzer auf die Stirn gerieben.
- Diese beiden Praktiken aktivieren einerseits die Kräfte von Palingawi und Mawatngawi, zwei mythischen Krokodilen, und andererseits die Kräfte von Dsimbitngawi, einem mythischen Schwein. Diese drei Wesen sind zugleich die Quelle der Kräfte des Männerhauses Nyangrambe.

Yensan

30. September–1. Oktober 1972

Feldnotizen

waal mbangu

Am Abend des 30. September 1972 beginnt um ca. 20 Uhr der Krokodiltanz (*waal mbangu*). Ausgeführt wird er durch die *nyamun-alambandi*, die initiierte Ritualgruppe, insgesamt neun Männer, die ihre Gesichter rot, schwarz und braun bemalt und ihren Schmuck angelegt haben. Die Art des Schmuckes und der Bemalung ist nicht vorgeschrieben; jeder verfährt nach eigenem Gutdünken und vor allem nach den Eigentümlichkeiten seines Klans. Die Tänzer bilden eine Schlangenlinie, der Älteste zuvorderst, der Jüngste ganz hinten. Die ganze Linie stellt ein Krokodil, *waal*, dar, wobei vier Teile unterschieden werden:

- *nambu waal*, der Kopf – der älteste Tänzer,
- *maat waal*, der Hals,
- *yindu waal*, der Bauch,
- *ngini waal*, der Schwanz – der letzte, jüngste Tänzer, der sich einen Sagopalmwedel zwischen die Beine geklemmt hat.

Die Tänzer bewegen sich durch die eine, ihnen vorbehaltene Türe zum *damangego*, dem vorderen Teil des Männerhauses, durch dieses hindurch, über den Kultplatz dem Hauptweg entlang bis zum unteren, d.h. flussabwärts gelegenen Dorfende, denselben Weg zurück ins *damangego*, durch die Türe ins *gumbungego*, dort zur anderen der beiden speziellen Türen wieder hinaus, tanzen bis zur Brücke (d.h. nicht bis ans andere Dorfende) und den gleichen Weg wieder zurück ins *gumbungego* (cf. *ngego*-Plan). Diese Abfolge wird viermal durchge-

bei den östlichen Sawos eine Frau. Die geheimen Dorfnamen sind identisch mit den geheimen Namen dieser Ahnfrau. Yensan ist diese Frau und steht unter ihrem *kondū*. Der Namensbestandteil Ngurin ist männlich, Wuarangi ist weiblich.

tanzt. Der Tanzschritt ist ein breitbeiniges Gehen mit regelmässigem seitlichem Ausschritt, d. h. jeder dritte Schritt wird nach links oder nach rechts, regelmässig alternierend in der Tänzerreihe, breiter ausgeführt, so dass durch das ganze so dargestellte Krokodil eine Wellenbewegung läuft. Nach den vier Durchgängen dieses ersten Tanzes werden im *ngego* die Schlitztrommeln der Lenga, *nyame*-Hälfte, und die Trommel Weigulemeli der Ngragen-Nambak, *nyawi*-Hälfte, geschlagen.

Anschliessend findet der zweite Krokodiltanz im Innern des *gumbungego* statt. Die Ausführungen sind die gleichen wie beim Tanz ausserhalb des *ngego*. Zuerst bildet sich eine Art Zweierkolonne in hüpfendem Schritt, die bald in einen Kreis übergeht. Bei jeder Unsicherheit der Tänzer springt ein alter Mann ein, ergreift eine Sanduhrtrommel und singt mit kräftiger Stimme vor (vgl. «Der Gesang des Krokodils im *ngego*: *mamboi*»). Nach diesem Tanz im Innern des *gumbungego* folgt wieder der erste Tanz durchs Dorf, wiederum gefolgt vom Krokodilstanz im *ngego*-Innern usw.

Hin und wieder ruhen sich jetzt einzelne Tänzer aus, sie bleiben sitzen, erneuern ihre Gesichtsbemalung oder ziehen sich um und gehen schnell nach Hause, um etwas zu essen. Diese Pausen werden gegen Morgen mit der wachsenden Erschöpfung der Tänzer länger. In dieser Nacht bleibt das ganze Dorf, auch die Kinder, auf den Beinen, und überall brennen Feuer. Der Novize sitzt derweil an einem Feuer vor dem Haus seines Vaters.

Etwa um Mitternacht wird im *ngego* ein geheimnisvolles Getränk aus einem grossen Blechtopf von zwei bedeutenden Männern in Gläser geschöpft und an die anderen Männer verteilt; nachher nimmt die Hitzigkeit des Tanzens und Singens zu.

Das *waal mbangu* ist am 1. Oktober 1972 um ca. 6 Uhr morgens beendet.

<i>waal mbangu</i>	Yensan
Der Gesang des Krokodils im <i>ngego</i> : <i>mamboi</i>	1972
	Feldnotizen
<hr/>	
1. <i>waal / mamba / ngei / Yensan / mauna</i>	
Krokodile / kommen, treffen sich / im Dorf / Name des Dorfs / Leber (Sitz der Angst = alle haben Angst)	
2. <i>mamba / mamba / ngei / Yensan / mauna</i>	
Die Zwei / kommen zusammen / im Dorf / Name des Dorfs / Leber (Sitz der Angst = alle haben Angst)	
3. <i>waal Tumbungemeli</i>	
Krokodil / Name des Krokodils, älterer Bruder, Dorf Timbunke, Klan Ngragen-Nambak	
4. <i>waal / mamba / ngei / Yensan / mauna</i>	
wie 1.	
5. <i>mamba / mamba / ngei / Yensan / mauna</i>	
wie 2.	
6. <i>waal / Mandangumeli</i>	
Krokodil / Name des Krokodils, jüngerer Bruder, Dorf Timbunke, Klan Ngragen-Nambak	
7. <i>waal / mamba / ngei / Yensan / mauna</i>	
wie 1.	
8. <i>mamba / mamba / ngei / Yensan / mauna</i>	
wie 2.	
9. mmmmmh ah oh änga-ä	
10. o-äh / <i>mandsin / ndimba / mbandi / kitnia / kwasara ngamib / Nimbilagi / nambu waal / naua</i>	
- / jung / Umzäunung / Novize / Scheide der Krokodilfrau / morgen am Morgen / Name des Novizen / Kopf des Krokodils / (zusammen mit) Sago	

11-12 gleich wie 1-2

13. *waal* / Kakabi

Krokodil / Name des Krokodils, älterer Bruder, Dorf Angerman, Klan Ngkulauyalgim

14-15 gleich wie 4-5

16. *waal* / Tumbwiakabi

Krokodil / Name des Krokodils, jüngerer Bruder, Dorf Angerman, Klan Ngkulauyalgim

17-19 gleich wie 7-9

20. o-äh / *mandsin* / *ndimba* / *mbandi* / *kitnia* / *kwasara ngambi* / *Nimbilagi* / *kitnia* / *naua*
- / jung / Umzäunung / Novize / Scheide der Krokodilfrau / morgen am Morgen / Name
des Novizen / Scheide des Krokodils / (zusammen mit) Sago

21-22 gleich wie 1-2

23. *waal* / Tiringimeli

Krokodil / Name des Krokodils, älterer Bruder, Dorf Kararau, Klan Wolgim-miambe,
Nyame

24-25 gleich wie 4-5

26. *waal* / Membrangemeli

Krokodil / Name des Krokodils, jüngerer Bruder, Dorf Kararau, Klan Wolgim-miambe,
Nyame

27-29 gleich wie 7-9

30. o-äh / *mandsin* / *ndimba* / *mbandi* / *kitnia* / *kwasara ngambi* / *Nimbilagi* / *ngini waal* /
naua
- / jung / Umzäunung / Novize / Scheide der Krokodilfrau / morgen am Morgen / Name
des Novizen / Schwanz des Krokodils / (zusammen mit) Sago

31-32 gleich wie 1-2

33. *waal* / Palingawi

Krokodil / Name des Krokodils, älterer Bruder, Dorf Palimbei, Klan Wuenguandsap,
Nyame

34-35 gleich wie 4-5

36. *waal* / Mawatngawi

Krokodil / Name des Krokodils, jüngerer Bruder, Dorf Palimbei, Klan Wuenguandsap,
Nyame

37-39 gleich wie 7-9

40. o-äh / *mandsin* / *ndimba* / *mbandi* / *kitnia* / *kwasara ngambi* / *Nimbilagi* / * / *naua*
- / jung / Umzäunung / Novize / Scheide der Krokodilfrau / morgen am Morgen / Name
des Novizen / * [der Körperteil des Krokodils wechselt beliebig] / (zusammen mit) Sago

41-42 gleich wie 1-2

43. *waal* / Kwaiawi

Krokodil / Name des Krokodils, älterer Bruder, Dorf Sotmeli, Klan Lenga

44-45 gleich wie 4-5

46. *waal* / Sabuayawi

Krokodil / Name des Krokodils, jüngerer Bruder, Dorf Sotmeli, Klan Lenga

47-49 gleich wie 7-9

50. o-äh / *mandsin* / *ndimba* / *mbandi* / *kitnia* / *kwasara ngambi* / *Nimbilagi* / * / *naua*
- / jung / Umzäunung / Novize / Scheide der Krokodilfrau / morgen am Morgen / Name
des Novizen / * [der Körperteil des Krokodils wechselt beliebig] / (zusammen mit) Sago

51-52 gleich wie 1-2

53. *waal* / Tungwagualimangi

Krokodil / Name des Krokodils, ältere Schwester, Dorf Korogo, Klan Samenangwat

54-55 gleich wie 7-9

56. *waal* / Angwagnalimangi

Krokodil / Name des Krokodils, jüngere Schwester, Dorf Korogo, Klan Samenangwat

47-49 gleich wie 7-9

50. o-äh / mandsin / ndimba / mbandi / kitnia / kwasara ngambi / Nimbilagi / * / naua
- / jung / Umzäunung / Novize / Scheide der Krokodilfrau / morgen am Morgen / Name
des Novizen / * [der Körperteil des Krokodils wechselt beliebig] / (zusammen mit) Sago

Das *mamboi* gehört der Familie Yambune, der Text ist nicht im Dialekt von Yensan. Ein Mann nur ungenau bekannter Herkunft siedelte in Palingawi. Durch kämpferische Umtriebe flüchtete er nach Yensan und brachte dieses *mamboi* mit.

Aufbau des *mamboi*:

a = 1. + 4. + 7. usw.

b = 2. + 5. + 8. usw.

c = 3. + 6. usw.

d = 9. usw.

e = 10. usw.

a/b/c/a/b/c/a/b/d/e/a/b/c/a/b/c/a/b/d/e ...

a-d werden von allen Tänzern gesungen

e ist solo

waal mbangu

Der Gesang des Krokodils durchs Dorf: *mamboi*

Yensan

1972

Feldnotizen

Dieselben Krokodilsnamen wie im Gesang im *ngego* werden genannt. Der Rest des Textes ist aber durch stilisierte Krokodilslaute ersetzt. In derselben Reihenfolge werden zuerst die Namen flussaufwärts von Timbunke bis Korogo genannt, dann folgt dieselbe Reihe rückwärts (d.h. flussabwärts), bis mit den Timbunke-Namen das tanzende Krokodil wieder im *ngego* anlangt.

waal mbangu

Kokosnuss-Essen

Yensan

idealtypisch

Keman

K 14/1

Alle paar Jahre beschliessen die *nyamun-alambandi* (die initiiierende Ritualgruppe), alle jungen Männer, initiierte und uninitiierte, ebenso die jungen Mädchen, «Kokosnuss essen» zu lassen.

In der Nacht des *waal mbangu* gehen einige *nyamun-alambandi* zu einer Kokospalme, die fast reife Früchte trägt. Einer nach dem andern klettert nach oben, so dass einer unter dem anderen am Stamm hängt. Diese Kette reicht bis zum Boden, wo einige andere warten. Der oberste spießt nun mit einem Dolch aus Menschenknochen eine Nuss auf. Er dreht den Knochen und damit die Nuss, bis der Stiel bricht. Die Nuss darf weder berührt werden noch darf sie hinunterfallen. Die abgebrochene Nuss wird am Knochen gehalten und so dem nächst unteren Mann gereicht, der sie ebenso weitergibt. So wandert die Nuss die Kette hinunter, bis

die Untenstehenden sie in Empfang nehmen. Sie wird ins *ngego* gebracht, aufgebrochen, geraffelt und mit Kokosnusswasser zusammen in einen Topf getan.

Die Männer stellen sich nun in Einerkolonne mit gespreizten Beinen vor dem Topf auf. Alle Männer und Knaben, die noch nie «Kokosnuss gegessen» haben, und auch junge Mädchen, kriechen zwischen den Beinen der Männer hindurch, essen etwas von der Kokosnuss-Suppe und beißen in den Menschenknochen, der vom ersten Menschen, der im Dorf starb, stammt. Danach werden ihnen Pflanzenblätter ins Gesicht gerieben (Nesseln auf dem Kopf, Lianen-Blätter ins Gesicht).

Währenddessen geht der Krokodiltanz (*mamboi*) weiter.

waal mbangu
Kokosnuss-Essen

Palimbei
ca. 1915
Maso
K 23/2

Bei der Initiation von Maso fand das Kokosnuss-Essen während des *waal mbangu*, wie im idealtypischen Ablauf aus Yensan beschrieben, statt. Allerdings wurde die Nuss nicht mit einem Menschen-, sondern mit einem Kasuarknochen aufgespießt.

waal mbangu
Kokosnuss-Essen

Yensan
Palimbei
Kanganamun
interpretativ

Das Kokosnuss-Essen entspricht dem Ritual *pwivu* bzw. *pivu*, das sowohl Bateson (1932: 428–429) schildert als auch Stanek (1983: 323) erwähnt. Es ist wie das *navin* ein Klanritual, d. h. ein Ritual, das vom mütterlichen Klan für ein Individuum oder eine Gruppe von Individuen veranstaltet wird. Kleine Mengen Geschabsel von Klanreliquien, wie Knochen, Steinen oder anderen Objekten, die Teile des Klanahnen sind, werden Kindern zusammen mit geraspelter Kokosnuss gereicht. Vieles weist darauf hin, dass dieses zeremonielle Mahl eigentlich von den Mutterbrüdern, *wau*, für ihre Neffen und Nichten, *lawá*, bereitet wird. Maso aus Palimbei erwähnt in seiner Schilderung (siehe Kapitel 2.2), dass verschiedene Klane in der Nacht des Krokodiltanzes diese Speise zubereiteten. In der Praxis hingegen scheinen alle Kinder des Dorfes von dieser Speise essen zu können.

Die Durchführung eines *pivu* ist nicht auf den Initiationsablauf beschränkt; das von Bateson geschilderte Ereignis fand aus einem anderen Anlass statt (1932: 428).

Auch Apram aus Kanganamun erwähnt das *pivu*, allerdings ohne nähere Angaben zu Anlass und Teilnehmern zu machen.

Über den ersten Speer

Kanganamun
Apram
B 11/2
Text 20

Ganz früher, als sie im Mindsimbit waren, sprachen sie Mevimbit. Sie assen Gemüse, es gab kein Wild. Nur zwei hatten Speere, die sie versteckten, Yambwewis (Wuenguandsap), Tuatmeli (Mbowi-

- Simal). Es gab auch keinen Sago, sie assen Erde. Die Frauen
 5 von Tuatmeli heissen Suiwalimangi und Suisambetagwa, sie konnten
 jagen. Sie assen im Versteckten im Haus. Die Schwester von
 Yambwiwis, Suwalilim, Tuatmeli erschoss sie; er wollte sie heiraten.
 Er setzte ihr einen Speer auf den Hals und einen auf die
 Brust. Die Männer des Mindsimbit sahen es und verfertigten sich
 10 auch Speere. Der Speer des Tuatmeli heisst Kindondimi. Wie der Speer des
 Yambwiwis heisst, weiss ich nicht, die Wuenguandsap wissen es. Dieser Speer
 befindet sich in meinem Haus. Der erste Speer wurde zerrieben und
 mit Kokosnuss zusammen den Kindern gegeben; ich habe den zweiten. Ein
 neuer ist angefertigt worden.

waal mbangu
tipma nau ndwai (Kokosnuss / Sago / Fackel)

Palimbei
 idealtypisch
 Gorume, Paimbambe
 K 19/1, 21/1

In der Nacht des *waal mbangu* findet eine zeremonielle Übergabe von Lebensmitteln an die Tänzer, die das Krokodil darstellen, und somit an das Krokodil selbst statt.

Nach dem Tanz des Krokodils durchs Dorf tragen Beauftragte der Väter der *mbandi* für jeden Initianden einen Sagofladen in Palmblatthüllen, eine reife, ungebrochene Kokosnuss und einen Topf mit Suppe in das *ngego*. Diese Dinge werden den Tänzern zusammen mit brennenden Fackeln übergeben.

waal mbangu

Yensan
 interpretativ

Während der ganzen Initiation und ganz speziell beim Schneiden der *mbandi*, *waal ngati ngandi*, werden den *mbandi* bestimmte Kräfte vermittelt (*nyamun-alambandi kao kondu kwi ngati ngandi*), die als *kao kondu*⁶ bezeichnet werden. Damit aber diese Vermittlung stattfinden kann, muss das *kao kondu* vorher aktiviert werden. Dies geschieht in mehreren Stufen.

Nach dem Bau der Umzäunung aktiviert ein bestimmter Mann den Haupt-*wakin*. Erst dann ist es dem gleichen Mann möglich, die Kraft der Ahnfrau Ngurinwuarangi des Dorfs herbeizuholen. Die Kräfte, die so aktiviert wurden, werden vor dem Tanz auf die Mitwirkenden übertragen. Später, während des Tanzes, werden von mehreren Männern die untergeordneteren Kräfte aktiviert: die Kraftquellen des *ngego*, d. h. die beiden Krokodile Palingawi und Mawatngawi und das Schwein Ndsimbitngawi. Durch den Krokodilstanz selbst, d. h. die Darstellung des Krokodils im Dorf und im *ngego*, werden weitere Kräfte aktiviert. Erst dann, wenn diese stufenweise Aktivierung des *kao kondu* stattgefunden hat, kann die eigentliche Initiation beginnen.

⁶ *kao*: Kampfeskraft (Bateson 1958: 140), Bambusart, die früher zur Skarifizierung verwendet wurde (Text 38, Z. 81); *kondu*: Stärke, Kraft.

Dieses gestufte Aufbauen der spirituellen Voraussetzungen für ein Ritual wird nicht nur für die Initiation angewandt. Als Beispiel soll die Vorbereitung für die Fischvermehrung⁷ angeführt werden.

Bei der Nahrungsknappheit, d. h. Knappheit an Wassertieren, kann durch Anrufung von Ngurinwuarangi, der *wakin* und der *kip*⁸ (in dieser absteigenden Reihenfolge) die Voraussetzung für das Gelingen des Fischvermehrungszaubers geschaffen werden.

Argumentieren im *ngego* die Männer wegen des knappen Essens und klagen die dafür verantwortlichen *tipma-nimba* an, so schlagen diese zuletzt vor, ein Schwein zu töten. Man sammelt Geldmuscheln und -schnecken. Damit ziehen vier bis sieben Männer von Haus zu Haus, um ein Schwein dafür zu erstehen, während die übrigen Männer im *ngego* warten. Ist ein Handel zustande gekommen (mit der Betreuerin des Schweines), wird der Tag bestimmt (etwa vier Tage später), an dem das Schwein getötet werden soll. An diesem Tag aktiviert der Träger des Haupt-*wakin* die Ahnfrau Ngurinwuarangi. Dies tut er in seinem Haus, vorher darf er keinen Geschlechtsverkehr haben.

Das Schwein wird zerlegt und gekocht und dem Betreuer des *wakin* zuerst davon gegeben. Dieser, beziehungsweise der *wakin*, isst und spricht: «Gebt den *kip* Essen, dann werden wir euch Nahrung herbeischaffen.» Nun werden *ngrai*-Stengel (eine Rohrart) in so viele ca. 1 m lange Stücke geschnitten, wie es *kip* im Dorf gibt (ca. 20?). Die Stücke werden oben gespalten und je ein Stück Sagofladen und Schweinefleisch hineingesteckt.

Auf allen Schlitztrommeln wird während der nun folgenden Zeremonie *simi sigiro lisandi*⁹ geschlagen.

Die Männer ziehen in einer langen Einkerolonne im selben Schmuck wie beim *waal mbangu* mit dem Träger des Haupt-*wakin* an der Spitze durch das Dorf. Zuunterst im Dorf schlägt er beim am weitesten flussabwärts gelegenen *kip*-Platz mit einer Palmblattscheide auf den Boden, steckt einen *ngrai*-Stengel mit Fleisch und Sago in den Boden, setzt einen Palm-schössling dazu und nennt leise den Namen des betreffenden *kip* (die *tipma-nimba* kennen die Namen aller *kip*). So geht es weiter, allen *kip*-Plätzen nach bis zuoberst im Dorf. Von dort kehren die Männer ins *ngego* zurück, und die Schlitztrommeln verstummen. Erst jetzt kann der eigentliche Fischvermehrungszauber durchgeführt werden (von einem einzelnen *tipma-nimba*, der diesen Zauber «besitzt» und dafür von jedem Mann einen Ast Arecanüsse erhält).

Essen Kinder die *kip*-Opfer auf den *ngrai*-Stengeln, ist dies nicht weiter schlimm, weil die *kip* selbst die Kinder auf den Gedanken bringen.

⁷ Die folgende Schilderung beruht auf Angaben des Informanten Bubari aus Yensan und wurde nicht auf Band aufgenommen.

⁸ Vgl. Kapitel I.1.4, *kip* sind Seelenaspekte der Toten (Knochenseele).

⁹ Ein bestimmter Trommelrhythmus?

2.1.2 Übergang 1

Eintritt in den *ndimba* und *waal ngati ngandi*

Gegen Morgen erreicht der Krokodiltanz seinen Höhepunkt. Alle nötigen nicht-menschlichen Kräfte haben sich in ihrer höchsten Intensität auf das Männerhaus und die initiiierende Ritualgruppe übertragen. Nun werden die Novizen – meist in einem anderen Männerhaus – entkleidet und erhalten nur ein kleines Lendenschürzchen. In der Dämmerung, kaum ist der Krokodiltanz abgebrochen worden, werden die Novizen, *mbandi* genannt, zum *ngeo* gebracht. Der Eingang im Zaun, der für den Krokodiltanz gedient hat, wird dazu benützt und gleich nach dem Eintritt verschlossen und tabuiert. Beim Eintritt müssen die *mbandi*, also die Novizen, zwischen zwei Feuern hindurch gehen, die den beiden Haupt-*wakin* in ihrem kriegerischen und tötenden Aspekt zugeordnet sind. Dabei wird die initiiierende Ritualgruppe von den Vätern der *mbandi* heftig geschlagen. Im Hof innerhalb des Zaunes sind so viele Kanus umgekehrt aufgestellt, wie Knaben zu schneiden sind. Ein Mutterbruder hält den Knaben, der sich auf das Kanu setzt und später legt. Die initiiierende Ritualgruppe beginnt, die Muster in Brust, Oberarme, Rücken und Oberschenkel zu schneiden, heute mit Rasierklingen, früher mit Bambusmesserchen. Das Schneiden dauert bis zu zweieinhalb Stunden. Während dieser Zeit werden abwechselungsweise die Schlitztrommeln geschlagen, was in dieser bestimmten Schlagfolge die Stimme des *wakin*-Krokodils bedeutet, die langen Flöten paarweise geblasen, was mit zwei mythischen, die erste Initiation leitenden Vögeln in Verbindung steht, und das Schwirrholz wird geschwungen, was wiederum die Stimme der Geisterkrokodile ist. Während die *wakin*-Krokodile selbst durch die Hand der Männer die Knaben schneiden, versammeln sich die Mütter und Schwestern vor dem Zaun, weinen und stimmen Klagegesänge an, während die Väter im Innern des *ngeo* lautlos weinen.

Nach dem Schneiden werden die völlig erschöpften jungen Männer zu einem Wasserloch geführt, wo die Wunden heftig gerieben werden, um Blut und Schmutz daraus zu entfernen. Diese Prozedur übersteigt die Schmerzen des Schneidens bei weitem. Wieder im Männerhaus, werden die Wunden eingeölt, und die Novizen legen sich auf die Ruhebetten.

Palimbei
idealtypisch
Gorume, Maso, Paimbambe
K 19/1, 21/1, 23/1

Der Eintritt in den *ndimba*

In der Morgendämmerung der Nacht des *waal mbangu* gehen sich die Novizen waschen und reiben sich mit roter Erdfarbe ein. Sie stecken sich vorn in die Hüftschnur einen Zweig des *mangwa*-Baumes¹⁰. Um den Hals tragen sie eine halbmondförmige *nyao*-Muschelscheibe und in der Hand einen Pflanzstock *yaat*¹¹.

Sie werden von ihren *nyamun-alambandi*, d.h. von den Initiatoren, abgeholt und in das umzäunte *ngeo* gebracht. Links und rechts der Öffnung im *ndimba* brennt je eine grosse Fackel aus drei zusammengebundenen Bündeln Kokosfiedern. Das eine dieser Feuer ist dem *wakin* Koromabwan, das andere dem *wakin* Kumbiyandima zugeordnet.

Die Novizen und ihre *nyamun-alambandi* müssen sich den Eintritt in den *ndimba* zwischen diesen beiden Feuern hindurch erkämpfen. Dieser Kampf wird mit Stöcken, Besen und Blätterbüscheln ausgetragen.

¹⁰ Obrist et al. 1984 Kategorie 15.2.1.

¹¹ Obrist et al. 1984 Kategorie 13.4 bzw. 15.5.1.

Der Eintritt in den *ndimba*

- Als wir die Umzäunung betraten, die grossen Männer, einige wollten die Männer schlagen (bekämpfen), die mich hineinbringen wollten. Sie waren alle bereit,
- nahmen, hielten Stöcke. Zwei Männer hielten zwei Fackelbündel und zündeten sie an neben der Öffnung, die
- 5 hineinführte. So standen die zwei wartend da, die Gruppe Männer, die uns hineinbringen wollte. Wir waren unten (flussabwärts vom?) am Männerhaus. Sie nahmen uns mit hinein, sie fingen an zu rennen, wir rannten mit hinein in die Umzäunung.
- (J. S.: Wer hat dich gehalten, als du gelaufen bist?) So habe ich es getan:
- 10 Eine Gruppe Männer, eine andere Gruppe wie die vorherigen, hielten uns, die grossen von uns, sie alle waren innerhalb der Umzäunung, dann waren sie fähig, die schwächeren zu bekämpfen, dann nahmen sie uns hinein.
- Wir fingen an hineinzurennen, die Feuer wurden entzündet, dann
- 15 waren sie bereit, sie bereiteten die Öffnung vor, durch die wir eintraten. Dann also fingen wir an hineinzugehen, und sie kämpften. Die Männer machten sich auf, diese Feuer zu löschen. Wir tanzten rund um das Männerhaus. Dann wurde uns die Haut geschnitten, zur gleichen Zeit wurde die Haut geschnitten.

Der Eintritt in den *ndimba*

Yensan
interpretativ

Beim Eintritt der Novizen in die Umzäunung um das *ngego* findet ein Handgemenge zwischen den Initiatoren und den Vätern der Novizen, d.h. den Initiatoren von einst und den Initiatoren von heute statt. Die Väter versuchen, die Initiatoren zu hindern, mit den Novizen den *ndimba* zu betreten, im Grunde also die Initiation zu verhindern. Eine Initiation vermittelt nicht nur den Novizen gewisse Kräfte, sondern stärkt auch die spirituelle Potenz der initiierten Ritualgruppe. Im traditionellen Ritualsystem gehören die Initiatoren üblicherweise zur Ritualstufe 2 oder 3, sind also Männer nahe vor oder in der Kulmination ihrer spirituellen Macht. Dieser Kampf entspricht also dem gängigen Verhältnis zwischen *kamlal* und *mbandi-alambandi* (Stufen 2 und 3), das von Rivalität und Auseinandersetzungen geprägt ist.

Die beiden Feuer, die links und rechts des Eingangs in die Umzäunung brennen, repräsentieren das *wakin*-Brüderpaar Kumbiyandima und Koromabwan. Dieses Namenspaar ist eine andere Bezeichnung für die beiden Haupt-*wakin* Sikundimi und Sisuwakin, wenn diese in ihren kriegerischen, tötenden Aspekten repräsentiert werden. Kumbiyandima und Koromabwan sind der Ursprung der Tötung und des Kampfes (siehe nachfolgenden Text 22). Akustisch werden sie durch die Wasserstampfer dargestellt, die aber nur bei der Initiation des letzten Mitgliedes einer Ritualgruppe betätigt werden (Kapitel 2.3.1). Diese beiden Feuer,

zwischen denen die Novizen passieren müssen, um in die Umzäunung zu gelangen, markieren somit den Auftakt zur nächsten Phase des Initiationsablaufs, die der Demütigung der Novizen und kämpferischen Auseinandersetzungen gewidmet ist.

Yensan
Keman
K 12/1 und 2
Text 22

Über die Feuer

- Diese Feuer versperren die Tür des Männerhauses und sind nicht gewöhnliche Feuer. Der Ursprung des einen liegt bei uns Wuenguande, es gehört zu Koromabwan. Das andere Feuer gehört den Wuenguandsap, zu Kumbiyandima. Zwei
- 5 mythische Feuer erscheinen jeweils an dieser Tür. So ist es nicht in allen Klanen, eines gehört uns. Das Feuer des Koromabwan und ...
- Wenn die *mbandi* in die Männerhaus-Umzäunung geholt werden, ist es Zeit für diese Feuer. Die beiden besitzen gewaltige Kräfte, weil sie Brüder sind, Koromabwan von uns
- 10 Wuenguande ist der ältere, der jüngere ist Kumbiyandima. Später wechselten die beiden. Wir erhielten den jüngeren, wir holten Kumbiyandima in die Hülle von Koromabwan. Koromabwan begab sich in Kumbiyandima.
- Mit den beiden hat es folgende Bewandtnis: Es gab keinen Krieg,
- 15 wir hatten noch nie einen Menschen von innen oder sein Blut gesehen. Es war das erste Mal, als diese zwei Männer, Koromabwan und Kumbiyandima, entzwei geschnitten wurden¹². Es gibt auch untergeordnete Namen für diese zwei, früher,
- du weisst es ...
- Früher kämpften sie auch nicht während der Initiation, sie
- 20 mussten zuerst das Feuer der beiden erhalten an der Eingangstür, für das erste Mal. So erwarben sie die Fähigkeit zum Kampf. Diese zwei Feuer, die hinausgetragen werden, sind etwas Besonderes, ich habe dir jetzt ihre Geschichte erzählt. Vorher hast du die Feuer gesehen, an denen die grossen Männer sitzen. Sie sind anders, sie sind bloss Feuer. Niemand hat
- 25 einen Zauber darüber gelegt.
- Du siehst an den Feuern einige ..., trockene ... zusammen mit Zitronenblättern. Sie nehmen ein Zitronenblatt, nicht von der Esszitrone, sondern von einer anderen Art, die wir *timbut* nennen. Sie werfen das Blatt ins Feuer, aber nicht einfach so,
- 30 sondern mit einem Zauber. Sie verschaffen so den Männern mehr Muskeln, das meinen sie damit. So machen sie einen Zauber darüber und legen es ins Feuer.
- Sie machen dies für die Männer, die am nächsten Morgen tanzen werden. An diesem Morgen wird ein Stück genommen, am nächsten
- 35 Morgen wieder ein Stück, am anderen Morgen wieder ein Stück. Die ganze Zeit, bis es beendet wird. Dann wird es beendet, drei Tage lang, dann wird es wieder so gemacht. Das Feuer, an dem sich die *mbandi* aufhalten, das Feuerholz dazu muss ebenfalls mit diesem Baumblatt, das wir *timbut* nennen, bezaubert werden. Ein Mann

¹² Vgl. Text 10 und 11, Kapitel 1.3.3.2.

- 40 nimmt Baumrinde, die wir *ngombi* nennen, und bezaubert sie. Vorher trägt er das Feuerholz zusammen. Wenn er die *ngombi*-Rinde bezaubert hat, speit er auf das Holz. Die *mbandi* müssen sich die Haut rösten. Das, was ihnen geschnitten wurde, arbeitet in der Hitze. Sie müssen die Hitze
- 45 dieses Blattes aufnehmen, durch ihre Wunden, und so ihr Blut erhitzen. Wenn er dann einfach so dasitzt und sich ein anderer Mann vor ihm aufstellt und ihn beschimpft, so kommt sein Blut in Wallung, und er gerät in Kampfeslust. Er hat Wunden, du hast die Narben
- 50 gesehen, das Blut arbeitet darin. Man muss die Lust zum Kämpfen in den Körper des Mannes locken.

waal ngati ngandi
Vorbereitende Zauberhandlungen

Yensan
idealtypisch/interpretativ
Nangwan, Bubari
K 8/2

Kurz vor der Skarifikation wird ein bestimmter Zauber durchgeführt, um den Schmerz des Schneidens zu lindern. Es handelt sich um einen Krokodilszauber: Das Krokodil kann durch diesen Zauber nicht erwachen und somit nicht schreien. Weil der *mbandi* mit dem Krokodil gleichgesetzt wird, schläft er und schreit nicht. Jeder Klan oder jeder Klanverband besitzt einen eigenen solchen Zauber. Bei den Fulindu und Lenga (*nyame*-Hälfte) wird ein besprochenes Kokosfiederblatt dem *mbandi* in den Mund geschoben, der es während der Skarifikation mit den Zähnen festhält. Der Ausführende wird vom Vater des Novizen mit Arecanüssen und Betelpfeffer bezahlt.

waal ngati ngandi

Palimbei 19 . .
Sangi und Babrundu
K 24/2

Kurz vor der Skarifikation wurden verschiedene individuelle Zauberhandlungen durchgeführt, die den *mbandi* die Schmerzen lindern sollten.

Ein solcher Zauber heisst *tukmi waal* und wurde von einem Mann aus Malingei für Sangi und Babrundu ausgeführt: Ein mit Wasser zerstampftes Stück Kokosfiederblatt wurde den Novizen gegeben.

Vorbereitende Zauberhandlungen

Yensan
Daniel Sua
K 18/1
Text 23

Ein Mann aus Korogo kam und gab mir, er schnitt ein Stück Zuckerrohr, er schnitt dies und machte einen Zauber und gab es mir, und ich ass es, und ich lag da. Ich habe nicht gesehen, was die anderen zwei Novizen erhielten.

- 5 Dieser Mann heisst Abrak, er ist vom Klan Wuenguande,
(J. S.: Ein Mann aus dem Klan deiner Mutter?)
Ja, er gehört zum Klan der Mutter meines Vaters.

Um etwa 6 Uhr morgens hört der Tanz des Krokodils, *waal mbangu*, auf. Kurze Zeit herrscht Ruhe; dann, etwa eine halbe Stunde später, beginnen auf der flussabwärts gelegenen Seite des *wompuno* die Männer erneut zu tanzen und zu singen: Der Novize wird «eingefangen» und in die Umzäunung des Männerhauses gebracht.

Auf dem Hof vor dem Männerhaus, der durch den *ndimba* gegen den Tanzplatz abgegrenzt ist, wird ein Teil eines Kanus mit der Unterseite nach oben aufgestellt. Der nackte Novize nimmt darauf rittlings Platz; hinter ihm sitzt sein Mutterbruder, *wau*¹³, und hält ihn fest. Eine grosse Schlitztrommel wird geschlagen, um den Beginn der Skarifikation anzuzeigen; das Schwirrholz setzt ein: «Das Krokodil beisst den Novizen». Zwei ältere Männer¹⁴ fangen an, dem *mbandi* auf der Brust mit Rasierklingen kleine Schnitte beizubringen, jeder auf einer Brustseite. Diese Skarifikationen rund um die Brustwarzen heissen *munya waal*. Während des Schneidens wird ein Flötenpaar geblasen: *kwaï kambu*, das den Schrei eines Vogels darstellt. Der Novize steht auf und legt sich auf dem Bauch wieder auf das Kanuteil; sein Kopf ruht im Schoß seines Mutterbruders. Ein Mann eilt herbei und kreuzt die Füße des liegenden *mbandi*. Die gleichen zwei Männer wie vorher beginnen nun mit der Skarifikation des Rückens des Novizen. Dieses Narbenmuster soll ein getreues Abbild des Rückenmusters des Krokodils sein; es wird *kao waal* genannt¹⁵. Eine spezielle rhombenförmige Narbe am unteren Teil des Rückens heisst *ndsindi waal*.

Dazwischen verstummen die Schlitztrommel und die Flöten, setzen aber nach kurzer Pause wieder ein. Stöhnt der Novize zu stark, wird er mit lautem Geschrei übertönt. Immer wieder erklingt das Schwirrholz, *waal*. Das Stöhnen des *mbandi* wird zum Geschrei – alle Männer schreien jetzt ununterbrochen. Dieses Schreien wird wie der Klang der Schlitztrommel und des Schwirrholzes als Laut des Krokodils aufgefasst. Der Vater des Novizen weint. Es ist mittlerweile etwa acht Uhr, die Flöten verstummen, die Skarifikation ist beendet. Der Novize wird mit einem nassen Lappen abgewischt.

Gleich anschliessend wird er von den Initiierenden vollständig verdeckt und gegen unbefugte Blicke (von Frauen und Kindern) abgeschirmt auf dem Rücken aus der Umzäunung hinaus ans Flussufer getragen. Im Wasser wird er festgehalten und mit den Händen kräftig abgerieben. Diese Prozedur ist sehr schmerzhaft. Alle beteiligten Männer lassen wieder ihr Krokodilsgeschrei erklingen, um die Schmerzensschreie des Novizen zu übertönen. Er wird zurück ins Männerhaus getragen und dort auf einer neuen Flechtmatte auf die Ruheplattform gelegt. Seine Wunden werden nun mit Hilfe einer Hühnerfeder mit Baumöl, *ngwat*, bestrichen. Fünf Minuten später wird der Novize auf einen Hocker mit dem Rücken an ein Feuer gesetzt und erhält Sago zu essen. Einer der älteren Männer, die den *mbandi* skarifiziert haben, schlägt zum Abschluss eine der grossen Schlitztrommeln. Die eine der beiden den Tänzern vorbehaltenen Türen, und zwar die, die direkt auf den Kultplatz hinausführt, wird mit gekreuzten Bambusstangen verschlossen. Die beteiligten Männer legen ihren Tanzschmuck ab und ziehen wieder ihre normale Alltagskleidung, Hemd und Hosen, an. Frauen und Kinder bringen Esswaren vor das *ngego*, einen frischgeschlachteten Hahn, Sagofladen, gekochte Süsskartoffeln, Dosenfisch, reife Kokosnüsse und frischgepflückte Arecanüsse. Dies alles wird im Männerhaus von den an der Initiation beteiligten Männern verzehrt.

¹³ Allerdings nur ein klassifikatorischer Mutterbruder. Ein leiblicher Bruder der Mutter würde die Schmerzen viel zu stark mitempfinden.

¹⁴ Sie gehören nicht zur initiierenden Ritualgruppe und sind lediglich «Skarifikationsexperten».

¹⁵ *kao*: Kampfeskraft; *waal*: Krokodil.

Bei der Skarifikation des Novizen muss das Blut der Mutter vollkommen abgelassen werden. Geschieht dies nicht, altert der junge Mann sehr rasch.

Das Blut der Mutter wird auf jeden Fall bei allen jungen Männern auf der ganzen Welt völlig ersetzt. Die Iatmul kennen die Methode des direkten Blutablassens; andere Völker erreichen dies durch Zauberei (rituelle Praktiken), die Weissen durch Medikamente.

Unmittelbar nach der Skarifikation befindet sich also kein Blut mehr im Körper der Novizen. Das neue, gute Blut entsteht nach und nach durch die spirituellen Kräfte, die von der initiiierenden Ritualgruppe vor allem von den Schneidenden auf die Novizen übertragen werden.

Wesentlich für die Blutbildung sind auch die riesigen Mengen Nahrung, die die *mbandi* während der Seklusion zu sich nehmen. Dabei ist die Menge und nicht die Art der Nahrung wichtig¹⁶.

Es ist vorzuziehen, dass ein junger Mann vor der Initiation keinen Geschlechtsverkehr ausübt. Tut er es doch, ist sein Blut bei der Skarifikation schwarz. Dies schadet aber nicht, da es vollständig abgelassen wird. Das gleiche trifft für verheiratete Novizen zu, die längere Zeit ausserhalb des Dorfes in Städten gelebt haben. Ein Kind, das vor der Skarifikation seines Vaters geboren wird, erleidet keinen Schaden.

Die Narbentatauierungen sind das Zeichen des initiierten, ritualfähigen Mannes. Sie sind die Spuren, die der Kontakt mit dem Ursprung des Seins während der Initiation hinterlassen hat. Sie bleiben das ganze Leben sichtbar, sind ein dauerhaftes Zeichen, dessen man nicht mehr verlustig gehen kann. In der ersten Initiation im urzeitlichen Männerhaus Mindsimbit wurde der Kulturbringer Kivimangi von einer anderen Wesenheit, Maingiwani, die sich in einen Vogel verwandelt hatte, gelehrt, wie diese dauerhaften Zeichen auf der Haut anzubringen sind (Text 38 Z. 14–32). Vorher waren verschiedene nutzlose Versuche unternommen worden (Text 35 Z. 6–25, Text 37, Text 38 Z. 7–13).

Der Ursprung des Seins ist, wie die Schöpfungsgeschichten darlegen (Text 1 und Zusammenfassung A und B), im Grunde das urzeitliche Krokodil, dessen Ober- und Unterkiefer sich trennten und so den Himmel bzw. die Erde schufen. Die unlöschbaren Spuren, die es am Körper der mit ihm kommunizierenden Männer hinterlässt, sind die Zeichnung des Krokodils. Die Männer werden zu Krokodiljungen. Der Mythologe Apram legt dies in einem Satz dar: «Das Krokodil legt das Ei, es bricht auf, es hat Narben, Narben wie wir.» (Text 38 Z. 33–34).

Besonders erwähnt werden soll das Narbenzeichen *ndsindsi*, das rhombenförmig in der Mitte der unteren Rückenpartie angebracht wird. Dieses Narbenzeichen besitzt einen Gegenpart, ebenfalls rhombenförmig, der zu einem späteren Zeitpunkt von der Ritualgruppe *mbandi* der Stufe 3 den *kamlal* der Ritualstufe 2 um den Bauchnabel herum geschnitten wird (vgl. Kapitel 1.4.3.3): das Zeichen *alandsi*. Eine wichtige Rolle spielt das Zeichen *ndsindsi* in der Geschichte vom Brüderpaar Nau (Sagopalme) und Tipmeaman (Borassuspalme) (vgl. Kapitel 1.4.2, Zusammenfassung H), wo Nau seiner Schwägerin dieses Zeichen über die Scham schneidet und so den Zorn seines Bruders auf sich zieht.

¹⁶ Vgl. aber Kapitel 2.1.3.

waal ngati ngandi

- Sie warfen uns ins Wasser und wuschen uns. Grosse Schmerzen erlitten wir im Wasser, es schmerzte im Wasser furchtbar. Dann zogen sie mich hinauf, strichen mir Baumöl auf den Rücken.
- 5 Dann gaben sie mir diese Sagospeise, die mit Kokosnuss und Banane gekocht wird. Sie gaben sie, um meinen Bauch stark zu machen, ich ass dies. Als ich es aufgegessen hatte, wollte ich mich hinlegen (schlafen), aber ich konnte nicht, dieser Stock von oben im Männerhaus fuhr mir in den Nacken. Die Gruppe der
- 10 *kamlal* wollte diesen Stock hinunterstechen auf meinen Kopf oder meinen Nacken. Kumaut stach damit, als er mich traf, und ich schrie auf; er ist wie das Geistwesen, er ist wie das Geistwesen, das darin ist, er stellt das Geistwesen dar. Ich schrie auf und versuchte aufzustehen. Ich konnte mich nicht erheben, der Stamm
- 15 lastete schwer auf mir, es war nicht leicht. Ich drehte und wand mich, strengte mich an, dann kamen zwei Männer mir zu Hilfe, zwei *ndirugwi*, zwei aus meiner Ritualgruppe. Sie kamen mir zu Hilfe, sie hielten den Stock fest. Wir zogen zu dritt daran, zogen und zogen, bis wir ihn entrissen hatten, und warfen ihn hinauf.
- 20 Dieser starke Mann, Wuigel, er entriss ihn und warf ihn hinauf. Dann fuhr der Stock auf einen anderen nieder, auf Yambwi, er traf Yambwi, wieder stach ihn Kumaut herunter. Diese Art Männer pflegen ... er ist der letzte (jüngste) der Ritualgruppe, ein *kamlal*, die älteren ..., es sind die letzten Männer, die jüngsten Männer pflegen nicht zu gehorchen, sie kämpfen hitzig. Er
- 25 stiess wieder nach Yambwi. Dieser wiederum wand sich und konnte sich nicht erheben. Ich und ein anderer, Kundung, wir zwei eilten ihm zu Hilfe und nahmen diesen Stock weg. Es war zu Ende, der Stock wurde entrissen. Wuigel wiederum nahm ihn und warf ihn hinauf ins Männerhaus. Dann war fertig, unser Essen wurde
- 30 gebracht.

waal ngati ngandi

Durchstechen der Ohren

Yensan 19..

Bubari

K 8/1

Am Nachmittag nach der Skarifikation wurden den *mbandi* einzeln von je einem *nyamun-alambandi* die Ohr läppchen durchstoehen und *Dracaena*-Blätter durchgezogen.

2.1.3 Demütigung und Kampf

Die Seklusion

Den grössten Zeitraum des gesamten Initiationsablaufs nimmt die Seklusion der *mbandi* ein. Seklusion bedeutet das Herausnehmen der Novizen aus dem normalen Dorfalltag. Sie umfasste traditionellerweise einen Zeitraum von sechs Monaten bis zu einem Jahr. Diese Zeitspanne war 1972/73 auf drei Tage bis etwa drei Wochen geschrumpft, weil die jungen Männer in den Schulferien oder im Arbeitsurlaub initiiert werden mussten. Aus dem gleichen Grund fiel die traditionelle Zweiteilung der Seklusion dahin.

Ursprünglich wurden zwei Arten der Seklusion unterschieden:

Die Seklusion im *ngeo*, dem Männerhaus im Dorf, und die Seklusion im *sai*, dem Haus der Novizen im Busch.

Die Seklusion im *ngeo* schliesst unmittelbar an die Skarifizierung an. Die *mbandi* bleiben tagsüber in der Umzäunung, *ndimba*, um das *ngeo*, die sie nur zum Waschen oder für ihre Gänge zur Toilette verlassen dürfen. Nachts schlafen sie in einer abgeschirmten Ecke eines Wohnhauses; dies kann das Haus des Vaters oder eines näheren Verwandten sein. Bei jedem Verlassen der Umzäunung werden besondere Vorsichtsmassnahmen getroffen, damit Frauen und Uninitiierte den Novizen keinesfalls zu Gesicht bekommen. Während der ganzen Zeit sind die Körper der Novizen mit weisser Erdfarbe bemalt, die nach jedem Waschen neu aufgetragen wird.

Die Zeit der Seklusion im *ngeo* ist charakterisiert durch Kämpfe der *mbandi* gegen die *abwan*-Maskengestalten, Schikanen und Quälereien aller Art durch die Initiatoren und strenge Regeln, deren Übertretung hart bestraft wird.

Im Gegensatz dazu dient die Seklusion im *sai* der intensiven Unterweisung der Novizen in den Fertigkeiten und Kenntnissen eines ritualfähigen Mannes. Das *sai* ist ein besonderes Männerhaus im dorfnahen Wald, das den *mbandi* und ihren Betreuern vorbehalten ist.

Der Wechsel von der Seklusion im *ngeo* zum *sai*, d.h. der Übergang von der Zeit der Demütigung und des Kampfes zu der Phase der Unterweisung und des Lernens, ist als Ritual, *mbandi mbangu* (Fest der Novizen), ausgestaltet.

Yensan
idealtypisch
Keman, Bubari
K 10/2 und 12/1
Feldnotizen

Die Seklusion im *ngeo*

Am Nachmittag beginnt die zweite Phase der Initiationszeit. Ein sogenannter *abwan* tritt auf. Es handelt sich um eine geflochtene Maske, die einen das Männerhaus betreuenden Geist darstellt, der demselben Klan angehört wie das betreffende Männerhaus. Ein Mitglied der initiierenden Ritualgruppe trägt sie. Diese Maske leitet in der folgenden Zeit fast alle Tätigkeiten, an denen die *mbandi* teilnehmen. Immer kommt die Maske aus dem oberen Stockwerk des Männerhauses. Einige Male versammelt sie die *mbandi* um sich und befiehlt ihnen z.B. das Vorsingen von Kinderliedern, das Stehlen einer aufgehängten Banane, einen Frauentanz usw. und gibt sie der Lächerlichkeit der Anwesenden preis.

Noch während der Aufführung beginnt sie auf die *mbandi* mit einem festen Besen einzu-schlagen, worauf sofort ein verwickelter Kampf zwischen den Novizen und ihren Ritualgruppen-Angehörigen einerseits und den Initiatoren und dem *abwan* andererseits beginnt. Von den Initiatoren wird während der nächsten zwei bis drei Wochen jede Gelegenheit ergriffen, unter irgend einem Vorwand einen Kampf mit den Novizen zu entfesseln. Gefordert ist ein

rasches und koordiniertes Vorgehen der Novizen und deren ganzer Ritualgruppe gegen die Angreifer. Ist jedem Angreifer der Besen entrissen, ist der Kampf zu Ende. Während der Essenszeit und während des Flötenblasens ist jeder Kampf untersagt. Verschiedene weitere Merkmale gehören in diese zweite Phase der Initiation:

Die Novizen dürfen nicht aufrecht gehen, sondern nur gebückt. Sie dürfen ohne Aufforderung nicht sprechen, nicht aufstehen, nicht essen, nicht trinken. Ruhe wird ihnen keine gegönnt. Die vorgesetzten Speisen müssen prinzipiell aufgegessen werden und dürfen nicht mit den Händen berührt werden. Die Novizen werden als Frauen bezeichnet und sehr oft beschimpft. Sie dürfen sich während dieser Zeit im *ngego* nicht waschen und sind am ganzen Körper mit grau-weißer Erde bemalt. Nachts schlafen sie im Haus ihrer Eltern in einer abgeschirmten Ecke, doch dürfen sie nie von Frauen und Kindern gesehen werden und auch nicht mit diesen sprechen. Bevor die Novizen am Abend die Umzäunung um das *ngego* verlassen, wird das Schwirrholz geschwungen, damit Frauen und Kinder sich von den Wegen fernhalten. Singend und händeklatschend werden die *mbandi* in ihre Wohnhäuser geführt. Am frühen Morgen begeben sie sich still und ohne Aufsehen zu erregen in Begleitung ihrer Betreuer zurück ins *ngego*. Jeder *mbandi* wird von einem Mann der initiiierenden Ritualgruppe während der ganzen Zeit im Männerhaus speziell betreut. Er schläft mit dem Novizen zusammen in einer abgetrennten Ecke des Wohnhauses und passt auf, dass sich der *mbandi* nicht im Schlaf auf den Rücken dreht, damit die Narben nicht wieder aufreissen. Homosexueller Kontakt zwischen dem Novizen und seinem Betreuer wird explizit verneint. Während der ganzen Betreuungszeit ist es dem Betreuer auch verboten, mit einer Frau Geschlechtsverkehr zu pflegen, da sonst die Narben des ihm anvertrauten *mbandi* schlecht gerieten. Der Betreuer bezeichnet in zotenhaften Spässen im *ngego* seinen Novizen immer wieder als «seine Frau». Von hinten aufsteigen unter grossem Gelächter unterstreicht die Stellung der Novizen.

Auch nachts, wenn sich die *mbandi* und ihre Betreuer zurückgezogen haben, darf das *ngego* nie ganz verlassen sein, und das stetige Flötenspielen wird höchstens für eine Stunde unterbrochen.

Die Seklusion im *ngego*
Seklusionsregeln, Verstösse und Sanktionen

Yensan
idealtypisch
Keman, Bubari, Nangwan
K 4/1, 10/2 und 12/1

Verstösst ein Novize gegen die Regeln, die während der Seklusion im *ngego* Gültigkeit haben, sind zwei Arten der Sanktion möglich: Entweder bezahlt er bzw. sein Vater Arecanüsse und Betelpfeffer und ein Huhn an die Initiatoren, *nyamun-alambandi*, oder er wird verprügelt. Der *mbandi* kann die Art der Sanktion nicht wählen, sie wird durch die *nyamun-alambandi* festgelegt. Auch mit dem grössten Wohlverhalten kann der Novize Verstösse und damit Sanktionen nicht vermeiden, da die Initiatoren diese provozieren.

Alle Verstösse gegen die Regeln werden gleichwertig behandelt – es gibt keine leichten oder schweren Fehler. Dies hat allgemeine Gültigkeit für den gesamten rituellen Bereich: Ein Fehler, gleich welcher Art, absichtlich oder unabsichtlich begangen, der einen Ritualablauf stört, zerstört auch das Ritual und damit die mühsam aufgebaute Sphäre des Sakralen: «Es ist, wie wenn ein Stück Fleisch des Krokodils unterwegs verloren ginge. Es ist nämlich so: Fehlt ein Stück Fleisch, ein Bein, eine Seite der Umzäunung, dann kann sich das Krokodil nicht regen.»

Folgende Verstösse der Novizen gegen die Regeln werden genannt:

Das vorgesetzte Essen nicht beenden können oder wollen, nach oder während des Essens erbrechen, unaufgefordert sprechen, Streit untereinander haben, im Kampf mit den *nyamun-alambandi*, den Initiatoren, hart zurückschlagen.

Die Seklusion im *ngego*
Essen, *ndimba mbiso*

Yensan, Palimbei
idealtypisch
Keman, Bubari, Maso, Pagi
K 12/1, 23/1 und 24/1

Während der Seklusion werden die Novizen regelrecht gemästet – sie nehmen in kurzer Zeit enorm zu und sehen bald «aufgedunsen» und dick aus. Hauptnahrung sind Sago und Fisch, die nicht von Hand gegessen werden dürfen, sondern mit Hilfe von Esszangen oder Stäbchen¹⁷ zum Mund geführt werden. Es wird grosser Wert darauf gelegt, dass die *mbandi* möglichst viel essen. Wird die vorgelegte Nahrung nicht aufgegessen, gilt dies als Verstoss gegen die Seklusionsregeln und wird dementsprechend geahndet. Ist ein Novize gesättigt und nicht mehr fähig, weiter zu essen, kann ein bereits initiiertes Mann der gleichen Ritualgruppe ihm das Essen abnehmen und selbst beenden. Merken dies seine *nyamun-alambandi*, die Initiatoren, legen sie dem hilfsbereiten Mann noch mehr Nahrung vor, die er ebenfalls aufessen muss. Schafft er dies nicht, muss er dieselben Sanktionen gewärtigen wie der Novize im gleichen Fall. Auch Rauchen nach dem Essen kann vorgeschrieben werden: Die Zigaretten werden in ein aufgesplissenes Hölzchen gesteckt und dürfen nicht direkt berührt werden.

Einzelne Nahrungsmittel sind den *mbandi* explizit verboten: Aal, *malio*, da er zu fett ist und die Narbenbildung verhindert, Früchte, insbesondere Malay-Äpfel (*Syzygium*), da sie als speicheltreibend angesehen werden und so das korrekte Flötenblasen verunmöglichen. Von der Kokosnuss darf nur das Fleisch konsumiert werden, die Flüssigkeit nicht. Ferner ist der Genuss von Betel verboten.

Essen, *ndimba mbiso*, und Kampf schliessen sich gegenseitig aus. Die Zeit der Seklusion im *ngego* wird als Wechsel von Essen und Kampf empfunden, der nur durch die Nachtruhe unterbrochen wird.

Die Seklusion im *ngego*
Essen, *ndimba mbiso*

interpretativ

Beeindruckend sind vor allem die gewaltigen Mengen Sago, die die *mbandi* während ihrer Seklusion essen müssen. Diese Tatsache wurde von allen Informanten hervorgehoben, andererseits aber wurde festgehalten, dass nicht die Art der Nahrung, sondern deren Menge wichtig sei. Es gibt aber Hinweise, dass die Konsumation von grossen Mengen Sago doch von erheblicher Bedeutung ist. Diese Hinweise kommen aber nicht aus dem Bereich der Zentral-Iatmul, sondern von den kulturell eng verwandten Sawos, die im nördlich angrenzenden Waldland leben und eine enge ökonomische Bindung mit den Iatmul eingegangen sind (vgl. Hauser 1977, Schindlbeck 1980).

In den Mythen der Sawos findet sich eine Gleichsetzung von Sago mit dem Sperma eines urzeitlichen Schöpferwesens (Schindlbeck 1980: 366–369). Diese Gleichsetzung wurde von den Sawos auch explizit formuliert: «Wenn die Frau im Sagosumpf ist, so haben wir mit ihr keinen Geschlechtsverkehr, wenn sie Sago klopft und Sago wäscht. Denn sie hat mit diesem Mann Geschlechtsverkehr, mit Moem. Mit diesem hat sie Geschlechtsverkehr. Der Sago, den sie wäscht, ist wie seine Samenflüssigkeit. Wir nehmen seine Samenflüssigkeit. Seine Samenflüssigkeit fliesst hinunter und wird fest wie Erde, Sago entsteht.» (Tapinio aus dem Dorf Weilman in Schindlbeck 1980: 101).

Nach Auffassung der Iatmul entsteht ein Kind aus dem Blut der Mutter, das Blut und Fleisch bildet, und dem Sperma des Vaters, das die Knochen bildet.

Bei der Skarifikation wird das Blut, d.h. der mütterliche Anteil am Körper des jungen Mannes, abgelassen. Diese fehlende Substanz wird dann durch Sago ersetzt. Der Körper

¹⁷ Obrist et al 1984 Kategorien 15.10.5 und 10.2.

eines Mannes besteht also nach der Initiation nur noch aus männlichen Bestandteilen; das Blut der Mutter wurde durch das Sperma des Urzeitwesens ersetzt.

Anzumerken ist überdies, dass laut Schindlbeck (1980: 257) Kinder prozentual weniger Sago und mehr Fisch sowie andere Nahrung als Erwachsene zu sich nehmen. Der Sago, den die Initianden in der Seklusion in so reichlicher Menge zu sich nehmen, ist also Erwachsenen-nahrung.

Die Seklusion im *ngego*
Kampf

Yensan
idealtypisch
Keman, Bubari
K 10/2, 11/1 und 12/1

Die Zeit, die die Novizen in der *ngego*-Seklusion verbringen, ist vor allem der Kampfschulung gewidmet. Die Kämpfe laufen immer nach demselben Grundmuster ab: Die *mbandi* werden entweder von der *abwan*-Maskengestalt oder den Initiatoren angegriffen. Der Angriff erfolgt erst mit Besen, später mit Stöcken. Die Novizen und ihre *alambandi* haben keine Waffen und müssen versuchen, die Angriffswaffen oder die Hände der Angreifer zu blockieren. Dies gelingt ihnen nur, wenn sie als Gruppe gemeinsam handeln. Das Verhalten der einzelnen Novizen bei diesen Kämpfen wird genau beobachtet. Flieht ein *mbandi* während des Kampfes, wird dies als untrügliches Zeichen betrachtet, dass er dies später bei ernsthaften Kampfhandlungen auch tun wird.

Besonders betont wird der Kampf in der Gruppe gegen eine andere Gruppe. Die *nyamun-alambandi* greifen als Gruppe die Novizen an oder provozieren eine Gruppenreaktion der *mbandi* durch Schikanieren eines einzelnen.

Diese Kampfspiele beginnen am Tag der Skarifizierung und dauern die ganze Seklusionszeit im *ngego* hindurch an. Einzig in der Nacht und während des Essens haben die Novizen Ruhe. Durch diese Kampfspiele erlernen die Novizen das korrekte Kampfverhalten. Zudem werden ihnen auch bestimmte Regeln mitgeteilt. Zum Beispiel: Männer, die zusammen irgendwohin unterwegs sind, müssen einzelne dieser Gruppe – auch wenn sie aus anderen Dörfern sind – gegen Angriffe von aussen verteidigen, selbst wenn sie von Männern des eigenen Dorfes angegriffen werden. Ist ein Mitglied der Gruppe schwer verwundet und ausserdem eine Fortsetzung des Kampfes gegen eine Übermacht aussichtslos, muss dennoch – auch in der Gewissheit des Todes – weitergekämpft werden. Flucht ist in keinem Fall erlaubt; erst müssen vor dem eigenen Tod noch so viele Feinde wie möglich getötet werden.

Das Blasen der Flöten verhindert die *abwan*-Auftritte und damit auch die Kampfspiele. Sind die *mbandi* von den stetigen Kämpfen erschöpft, kann einer von ihnen einem beliebigen Mann eine Flöte reichen und ihn bitten, zu spielen. Dieser kann ablehnen; dann versucht der *mbandi* sein Glück beim nächsten. Nimmt der Mann an, so muss der Novize während des Flötenspiels für sein Wohl besorgt sein: Er steht daneben und verscheucht die Mücken und Fliegen oder kratzt ihn, wenn es ihn juckt. Währenddessen können sich die anderen *mbandi* ausruhen. Lösen sie sich bei dieser «Wache» ab, so können sie über einen längeren Zeitraum die Kämpfe verhindern.

Die Kampfspiele der Novizen in der *ngego*-Seklusion können auch in reale Kämpfe umschlagen, wie ein Beispiel aus dem Palimbei der zwanziger Jahre (Gorume K 15/1) demonstriert:

Während der Seklusionszeit der Novizen im *ngego* trafen drei Männer aus Kapriman, einem Dorf am Blackwater-Fluss, geführt von einem Mann aus dem benachbarten Iatmul-Dorf Angerman, in Palimbei ein. Sie wollten im Nachbarort von Palimbei, Malingei, geflochtene Moskitosäcke, ein Exportprodukt ihres Heimatdorfes, verkaufen und auf dem Weg das

Dorf Palimbei besuchen. Die drei Männer aus Kapriman wurden augenblicklich gespeert. Der Mann aus Angerman entkam mit knapper Not dem Speer eines Novizen durch Flucht in das andere *ngego* von Palimbei, wo er aufgenommen und dann nachts heimlich aus dem Dorf geschmuggelt wurde.

Yensan 1953(?)

Keman

K 10/2

Text 25

Die Seklusion im *ngego*

- Als ich initiiert wurde, trugen wir einen Namenstreit¹⁸ aus. Sie sprachen über den Namen Tambioli, sie bezeichneten so diesen Wasserlauf nach Kimeli und Dangimat, es ist dieser Wasserlauf. Gut, wir trugen den Namenstreit aus.
- 5 Sie schmückten uns übertrieben. Wir hatten keine Schambedeckung; sie nahmen irgendwelche Blätter und hängten sie uns an den Penis und banden sie an. Unsere Hoden baumelten nackt. Sie schmückten uns, legten uns Baumkänguruh¹⁹-Felle an. So standen wir und trugen den Namenstreit aus. Ein
- 10 Verwandter von mir, ein *ndirugwi*, das ist meine Ritualgruppe, Kundungabwi, war der wichtigste Redner bei diesem Namenstreit, weil dieser Name seinen mütterlichen Verwandten gehört. Er war der wichtigste Redner. Wir diskutierten eine Weile, dann fing dieser Mann an
- 15 ... (?). Sie schütteten Asche über ihn, die Asche war noch heiss, sie schütteten sie ihm auf die Schultern wie Betelkalk. Wenn wir einen Namenstreit austragen, und ein Mann gewinnt oder erzählt eine schwierige Geschichte, wird Betelkalk über ihn geschüttet.
- 20 So auch damals, sie nahmen heisse Asche und schütteten sie ihm auf die Schultern, es brannte ihn und er erschrak fürchterlich. Diese ... er weinte, seine beiden Väter weinten auch. Dann kam der/die *abwan* herunter, und wir wurden an diesem Tag gewaltig verprügelt. Als diese fünf (?) *abwan* kamen, konnten wir uns
- 25 beim Sikundimi verstecken, diesem grossen Stuhl im Zentrum. Falls man nahe bei ihm steht, kann keiner dich schlagen. Er ist der Herrscher des Männerhauses. Falls einer dich schlägt, irgendeinen *mbandi* unter dem Schutz des Sikundimi schlägt, verstösst er gegen die Regeln. Man kann sich auch unter den Betten verkriechen, dann kann man dich nicht
- 30 darunter hervorziehen und schlagen, dies ist verboten. Ich war eins-zwei dort und blieb. Nur einige Männer verletzten die Bestimmungen bei diesem Kampf. Ich blieb nahe beim Stuhl und begab mich unter seinen Schutz. Auf diese Weise entstand ein Kampf.

¹⁸ *pabu*, vgl. Stanek 1983: 242–275.

¹⁹ Ein Stirnband aus Baumkänguruh-Fell ist der Schmuck der älteren bedeutenden Männer und wichtigen Mythologen.

Am Morgen um 11.20 Uhr kommt die *abwan*-Maskengestalt Ndsimbilagwi das erste Mal für einen Kampf vom oberen Stockwerk des *ngego* herunter. Träger der Maske ist einer der *nyamun-alambandi*, der initiiierenden Ritualgruppe. Die Maskengestalt rennt in den Hof, der durch die Umzäunung gebildet wird; die *mbandi* eilen ihr hinterher. Der Kampfablauf ist auch in den folgenden Tagen immer derselbe: Die *abwan*-Maske greift einen der Novizen an, indem sie ihn mit einem Besen oder Stock auf die Waden schlägt. Die anderen *mbandi* kommen dem angegriffenen zu Hilfe, wobei sie die Maske weder schlagen noch umwerfen, sondern nur ihre Hände festhalten dürfen. Sofort eilen die *nyamun-alambandi* der *abwan*-Maske zu Hilfe und schlagen die *mbandi*. Jetzt greifen die bereits initiierten Mitglieder der Ritualgruppe der Novizen ein und unterstützen diese.

Es ist also ein Kampf zweier Ritualgruppen: der Gruppe der Initiatoren gegen die Gruppe der Initianden. Ist die *abwan*-Maskengestalt durch Festhalten der Hände überwältigt, heben sie die *mbandi* auf die Schultern und versuchen, sie zurück ins obere Stockwerk des *ngego* zu tragen bzw. bis zur Mitte der Leiter, da das Betreten des oberen Stockes den Novizen verboten ist. Die *nyamun-alambandi* versuchen die *mbandi* am Wegtragen der *abwan*-Maskengestalt zu hindern. Der Kampf ist erst beendet, wenn es den *mbandi* gelungen ist, dem letzten der *nyamun-alambandi* die Hände festzuhalten. Festhalten, d.h. Blockieren, der Hände bedeutet, dass der Betreffende aus dem Kampf ausscheidet.

Die nächstobere Ritualgruppe, sie umfasst die *nyamun-alambandi* der initiiierenden Gruppe, d.h. die Väter, *nyait-alambandi*, der Novizen, nimmt nie am Kampf teil.

Die Seklusion im *ngego*
Schikanen und Kampf gegen die *abwan*-Maskengestalt

Yensan 1969
Daniel Sua
K 18/1
Text 26

Sie befahlen uns, zusammen mit den beiden zu tanzen, wir mussten mit den beiden *abwan* zusammen tanzen, und die grossen Männer des *ngego* lachten uns fürchterlich aus.

(J. S.: Welchen Tanz habt ihr aufgeführt?)

- 5 Wir führten das *waal mbangu* auf. Und sie befahlen uns, Gitarre zu spielen, wir mussten zusammen mit diesen beiden *abwan* Gitarre spielen²⁰. Wir mussten allerlei solche Dinge tun.

(J. S.: Gut, Ihr habt Gitarre gespielt, was geschah dann?)

- Wir spielten Gitarre, also, wir waren fertig, da griffen alle Männer
10 nach ihren Besen, und zusammen mit den beiden *abwan* verprügelten sie uns. Als sie fertig waren, war es, als ob sie uns ihre Kraft gegeben hätten. So werden wir richtige Männer werden.

(J. S.: Als sie euch prügelten, kamen euch dann eure *alambandi* zu Hilfe?)

²⁰ Gitarre spielen gilt als typische Freizeitbeschäftigung der jungen, uninitiierten Männer.

- 15 Ja, sie schlugen uns, und dann kamen die *alambandi* uns zu Hilfe.
 (J. S.: Beteiligten sich auch eure *nyamun-alambandi*?)
 Ja, unsere *nyamun-alambandi* schlugen uns, und unsere *alambandi* halfen uns, so konnten wir die
 20 Besen blockieren.

Die Seklusion im *ngego*
 Drei Stunden, 11.45-14.45

Palimbei
 Donnerstag, 28. Dezember 1972
 Feldnotizen

- 11.45 Die Novizen essen. Einer isst zu langsam und wird an den Kopf geschlagen. Er muss hinausgehen, die Hände waschen, und erhält einen zusätzlichen Sagoladen.
- 12.30 Zwei *mbandi* werden heftig über die Schienbeine geschlagen. Einer von ihnen wird aufgefordert, sich zu wehren: Er steht auf und entreisst dem Angreifer den Besen. Die beiden werden über den Kopf geschlagen und dann zum Waschen hinaus geführt.
- 12.45 Während sich die Novizen auf den Liegeplattformen ausruhen, wird einer von ihnen vom oberen Stock aus mit einem langen Stock gestossen. Er versucht ihn herunterzureissen, einige andere *mbandi* kommen ihm zu Hilfe. Von oben ertönt ein Brüllrohr.
- 13.00 Ein kleiner Kampf entsteht: Ein Novize wird angegriffen, und ein anderer kommt ihm zu Hilfe. Darauf befiehlt einer der Initiatoren mit nachdrücklich geschwungenem Schlagbesen allen Novizen, sofort aufzustehen. Sie werden im Kreis um das *ngego* geführt. Zurück im Innern werden sie in einer Kolonne aufgestellt und müssen eine Parodie des Krokodilstanzes, *waal mbangu*, in lächerlichen Tanzschritten vorführen. Hüpfen die Novizen nicht genug, werden sie von den Initiatoren an die Schienbeine geschlagen. Die *abwan*-Maskengestalt tanzt in der Reihe der *mbandi* mit. Die Tänzer bewegen sich in den umzäunten Hof des *ngego*, wo ein Kampf entbrennt. Währenddessen wird im Innern mit einem Trommelschlegel über eine Schlitztrommel gestrichen.
- 13.08 Der Kampf ist beendet, die Novizen waschen ihre Füße.
- 13.13 Die *abwan*-Maskengestalt tritt mit einem Bündel Bambusstöcken, die wie Speere gehandhabt werden, in der Hand auf und tanzt vor der Schmalseite des *ngego*. Sie schiesst mit den Stöcken auf die Novizen. Ein *mbandi* wird getroffen, fasst den Stock selbst an, lässt ihn wieder fallen und versucht, ihn darauf der Maske zu entreissen. Vier Novizen rennen herbei und überwältigen die *abwan*-Maskengestalt von hinten.
 Einige der Initiatoren beginnen mit Besen einen neuen Kampf gegen die Novizen, der erst beendet ist, als dem letzten Mann der Besen entrissen wird.
 Ein Novize wird geheissen, zwei Flöten vom Gestell zu holen und sie zweien der Initiatoren zu bringen.
 Die *mbandi* dürfen sich auf ihre Liegeplattformen setzen und erhalten grosse selbstgedrehte Zigaretten. Sie werden beim Rauchen beobachtet: Wer nicht eifrig raucht, wird auf den Kopf geschlagen und angebrüllt. Man zwingt sie zum Inhalieren, indem man ihnen die Nase zuhält.
- 13.30 Zwei der Initiatoren blasen Flöte.
 Weil im vorangehenden Kampf ein *mbandi* einen Speer aufgehoben und aktiv im Kampf verwendet hat – was er nicht durfte –, wird dieses Vergehen am Zeremonialstuhl diskutiert. Die Flöten dürfen nicht mehr geblasen werden, bis die Busse, Betelfrüchte und -pfeffer und ein Huhn, vom Vater des betreffenden Novizen bezahlt ist.
- 13.40 Einer der *mbandi* wird vom oberen Stockwerk aus mit einem Stock derart heftig gestossen, dass seine Narben zum Teil wieder aufreissen. Er schreit laut und wird gescholten. Die Schelte ist allerdings sehr zurückhaltend, da allen klar ist, dass die Attacke zu heftig ausgefallen war.

13.45 Wiederum erscheint die *abwan*-Maskengestalt mit Bambusstöcken, und ein kurzer Kampf entsteht.

Yensan, Palimbei
Bubari, Keman, Daniel Sua,
Gorume, Maso, Wangei,
Paimbambe, Sangi,
Babrundu
K 8-10, 18-21, 24
Feldnotizen

Die *abwan*-Maskengestalten

Während der Seklusionszeit eines Initiationsablaufs treten ein bis drei verschiedene *abwan*-Maskengestalten auf. Eine einzelne weibliche Gestalt, die bei verschiedenen rituellen Ereignissen eine zentrale Rolle spielt (z.B. *koapma ndsigi*, siehe Kapitel 2.1.5), und ein meist männliches *abwan*-Paar, das der vorderen bzw. hinteren Hälfte des *nego* zugeordnet ist und vor allem bei den Kampfspielen in Erscheinung tritt.

Nur bei den grossangelegten Initiationen treten alle drei *abwan*-Maskengestalten auf, sonst begnügt man sich mit zwei oder auch nur einem *abwan*.

Folgende Namen wurden genannt:

Yensan

einzelne weibliche *abwan*-Maskengestalt: Mevemblisi (2×)

männliches *abwan*-Paar: Kamburakin
Mbanduanabwan

einzelne unbestimmte *abwan*: Kamburakin
Nyangrambeabwan

Palimbei

einzelne weibliche *abwan*-Maskengestalt: Ndsimbilagwi (3×)
Mevimbit

männliche *abwan*-Paare: Abwanabwan²¹
Maindimabwan

Kabundagwa (Kabundabwan)
Yangundabwan

Maindimabwan
Yangumbwiabwan

Abwanabwan²¹
Ndsingemban

einzelner männlicher *abwan*: Yangundabwan

²¹ Es handelt sich hier eventuell nicht um einen Eigennamen, sondern um den Oberbegriff für alle dem *nego* zugeordneten *abwan*.

2.1.4 Übergang 2

<i>mbandi mbangu</i>	Yensan/Palimbei ²² interpretativ
<hr/>	
<p>Das <i>mbandi mbangu</i> markiert als prägnantes Ereignis den Übergang zwischen <i>ngego</i>- und <i>sai</i>-Zeit der Seklusion, d. h. zwischen der Zeit der Unterwerfung, der Demütigung und des Kampfes und der Zeit des Lernens, der Einführung in das Leben der erwachsenen Männer. Das vollständige Ereignis kann grob in vier Teile gegliedert werden:</p>	
<ol style="list-style-type: none">1. Abbrechen des <i>ndimba</i> um das <i>ngego</i> (nachts, in den frühen Morgenstunden).2. Vorbereitungen (im Laufe des Morgens).3. Getanzte Belehrungen in vier Teilen (ab ca. Mittag). Diese Belehrungen weisen auf die Wissensgebiete hin, die in der folgenden Zeit den <i>mbandi</i> im <i>sai</i> vermittelt werden sollen: Bedeutung der sakralen Gegenstände im <i>tigal</i> (und im <i>mbore</i>?); Benehmen den älteren Männern gegenüber; Verhalten auf Kriegszügen; Verhalten des erwachsenen Mannes den Frauen gegenüber.4. Vorführungen der Flöten in vier getanzten Durchgängen und erstes Spielen der Flöten durch die <i>mbandi</i> (mit den <i>nyamun-alambandi</i> zusammen) ebenfalls in vier Durchgängen.	

<i>mbandi mbangu</i>	Yensan idealtypisch Bubari, Keman, Nangwan, Daniel Sua K 8-10 und 18/1
<hr/>	

Gegen Ende des Aufenthalts der *mbandi* im *ngego*, nach etwa zwei bis vier Monaten, findet zu einem von den *nyamun-alambandi* bestimmten Zeitpunkt das *mbandi mbangu* statt. Falls kein *sai* errichtet wurde, findet das *mbandi mbangu* im *ngego* statt.

Im Innern des *sai* wird aus Palmwedeln eine kleine Umzäunung errichtet. Die Eltern jedes *mbandi* kaufen, sofern sie kein eigenes haben, ein Schwein und bringen es, zusammen mit verschiedenen Nahrungsmitteln, am Morgen des festgelegten Tages zum *sai*. Diese Schweine sind eine Zahlung an die initiiierende Ritualgruppe. Es müssen Dorfschweine sein, Wildschweine werden nicht als Preis anerkannt. Erst wenn alle Schweine gebracht worden sind, kann am Nachmittag das *mbandi mbangu* stattfinden.

Die *mbandi* sitzen in zwei Reihen im *sai*. Die *nyamun-alambandi* bringen auf den *ngego*-Flöten rote und schwarze Markierungen an und bringen sie ins Innere der kleinen Umzäunung im *sai*; einige der *nyamun-alambandi* begeben sich ebenfalls dort hinein.

Jetzt fängt der Tanz an, der aus vier Durchgängen besteht. Jeweils zwei Tänzer treten aus der kleinen Umzäunung, tanzen zwischen den beiden Reihen der *mbandi* hindurch bis ans Ende, belehren die *mbandi* und tanzen auf demselben Weg zurück in die Umzäunung, wo sie verschwinden. Sie tragen beide je einen Gegenstand in den Händen, der mit den Belehrungen verbunden ist.

²² Die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf die Schilderungen aus Palimbei, da die Angaben aus Yensan nicht derart ausführlich und präzise sind. In Anbetracht der kulturellen Einheit der beiden Dörfer – Palimbei ist das «Mutter»-Dorf von Yensan – darf aber angenommen werden, dass die anhand des Materials aus Palimbei erarbeiteten Interpretationen auch für Yensan Gültigkeit haben.

1. Palmblasscheide *ngao*²³:

Die Tänzer schlagen damit von aussen an die kleine Umzäunung. Die beiden zuhinterst sitzenden *mbandi* bekommen die Palmblasscheiden zu halten.

Belehrung: Diese Palmblasscheiden gehören zum *mbore* und kommen in ihrer Wichtigkeit gleich nach den heiligen Flöten, *wabi*, die im *ngego* geblasen werden und von den Frauen nicht gesehen werden dürfen.

2. Frucht *yambi sik* (riecht nach Fäkalien):

Die Früchte werden wiederum zuhinterst sitzenden *mbandi* an die Nase gehängt.

Belehrung: Befindet sich ein Mann in Gegenwart eines älteren, wichtigen Mannes, und muss dieser Winde lassen, muss der jüngere sofort sagen, er sei es gewesen. Der ältere schweigt.

3. Nackenstütze *amburikit*:²⁴

Wieder erhalten die gleichen *mbandi* die zwei Gegenstände.

Belehrung: Ziehen die *mbandi* in einem Kanu mit anderen Männern in den Kampf und meldet der vorderste Mann ein feindliches Kanu, so darf man nicht aufblicken, sondern muss sich ducken.

4. Ein Objekt, das eine Vulva darstellt:

Wird einem einzelnen als Frau kostümierten Tänzer unter den Rock gebunden.

Belehrung: Korrektes Verhalten des verheirateten Mannes. Stirbt nachts ein Mensch im Dorf, muss ein verheirateter Mann sofort aufstehen und zum Haus des Sterbenden eilen. Am nächsten Morgen muss er beim Begräbnis mithelfen. Ebenfalls darf ein Mann bei heftigem Sturm nachts nicht bei seiner Frau bleiben, sondern muss hinaus eilen und nachsehen, ob ein Haus im Dorf am Einstürzen oder vom Einsturz bedroht ist, und sofort helfen. Weiter wird den *mbandi* gesagt, dass sie alle diese Belehrungen später an die Söhne der *nyamun-alambandi* weiterzugeben hätten.

Sind alle Belehrungen erfolgt, wird eine lange Flöte, *wabi*, mit einem Aufsatz (Nashornvogel) versehen und von einem Mann gehalten. Die restlichen Flöten werden nun von den anderen Männern so gehalten, dass jeweils das Ende auf die Schulter eines *mbandi* zu liegen kommt. Die Flöten werden geblasen, und die kleine Umzäunung wird abgebrochen. Nachher tanzen die Flötenbläser mit den *mbandi*, die ja das Ende der Flöten tragen, viermal vor und zurück. Darauf stellen sich alle *nyamun-alambandi* und alle *mbandi* auf. Die *nyamun-alambandi* halten Äxte in den Händen und erklären folgendes: «Ihr habt jetzt alles gesehen. Wenn ihr nach dem Verlassen des Männerhauses den Frauen und Kindern etwas von dem, was ihr hier gesehen habt, erzählt, so kommen wir und schlagen euer Haus mit diesen Äxten zusammen.»

Jetzt nehmen die *nyamun-alambandi* ihre Speere, treten vor das *sai* und sagen zu den *mbandi*: «Wir werden nun eure Schweine mit diesen Speeren schießen.» Die *nyamun-alambandi* töten die Schweine und bringen sie ins *sai*, kochen das Fleisch und teilen es auf alle Männer des Dorfes auf. Auch für die vom Dorf abwesenden Männer wird ein Anteil bereit gestellt, der ihren nächsten Verwandten im Dorf ausgehändigt wird.

Nachdem sich die *nyamun-alambandi* gewaschen und die Aufteilung der Schweine beendet haben, legen sie den Zeitpunkt für die endgültige Rückkehr der *mbandi* nach Hause fest; dies ist meist etwa eine Woche später. Dann – mittlerweile ist es Abend geworden – gehen die *nyamun-alambandi* nach Hause.

²³ Vgl. Kapitel 1.3.2, *tigal ngao*.

²⁴ Obrist et al. 1984 Kategorie 8.3.

mbandi mbangu

Vor dem *mbandi mbangu* werden für jeden *mbandi* ein Schwein, Sago, reife Kokosnüsse und Betelfrüchte bereit gestellt. Dann wird der Tag des Übertritts vom *ngeo* ins *sai* festgelegt.

In der Nacht vorher wird in den frühen Morgenstunden der *ndimba* um das *ngeo* abgerissen und um das *sai* verkleinert wieder aufgebaut. Das Zeichen zum Abbruch des *ndimba* wird durch einen Hundeschrei gegeben. Die *mbandi* bleiben im nun nicht mehr eingezäunten *ngeo*.

Dort werden pro *mbandi* zwei Töpfe *ndsangwi* (Sago-/Kokosnuss-Suppe mit Schweinefleisch) zubereitet. Ebenfalls bereit gestellt sind zwei Körbe Sagofladen pro *mbandi*. Dieses Essen heisst *waalimbit ndsangwi*. Um die Mittagszeit bringen die Väter der *mbandi* dieses Essen ins *sai*. Dort, im Innern der neuen Umzäunung, errichten unterdessen die *nyamun-alambandi* hinter dem *sai* einen zweiten, kleineren *ndimba*. Sie begeben sich dann mit den Flöten dort hinein. Die *mbandi* verlassen nun das *ngeo* und setzen sich in zwei auf den kleineren *ndimba* zulaufenden Reihen in die *sai*-Umzäunung.

(Widersprüchliche Angaben über die zwei Reihen: Entweder sind *mbandi* zweier Ritualgruppen vorhanden, oder eine Reihe sind *mbandi* und die andere ihre schon initiierten *alambandi*.)

Der folgende Auftritt der *nyamun-alambandi* ist ebenso wie in Yensan gegliedert: Jeweils zwei Tänzer treten aus der kleinen Umzäunung, tanzen zwischen den beiden Reihen der *mbandi* durch, belehren sie und kehren in den kleinen *ndimba* zurück. Der Ablauf ist vierteilig, d. h. vier verschiedene Gegenstände werden den *mbandi* mit den entsprechenden Belehrungen vorgeführt. (In den verschiedenen Schilderungen werden nicht immer die gleichen Gegenstände und Belehrungen genannt; die Variationen – sofern sie als solche erkenntlich waren – sind angegeben.)

1. Palmblattscheide *ngao*.

Die Tänzer scharren mit den Füßen wie Hühner und bewerfen so die *mbandi* mit Schmutz.

Belehrung: wie in Yensan, oder Variante: Während im *ngeo* die *wabi* geblasen werden, dürfen im *tigal* die *ngao* nicht geschlagen werden. Dies gilt nur für Initiierte; Uninitiierte dürfen es tun. Sie auf ihren Fehler aufmerksam zu machen, ist aber für die Initiierten verboten.

a) Panflöte *ngwalyikut ngao*.

Belehrung: Die Panflöten sollen nicht auf die gleiche Weise gespielt werden wie die *ngeo wabi*.

b) (Flöten?) *baria yambaran*.

Belehrung: Die *yambaran* dürfen nicht zusammen mit den *ngeo wabi* gespielt werden. Sie werden von den Tänzern geblasen.

2. Frucht *yambi sik*.

Belehrung: wie in Yensan.

3. Nackenstütze *amburikit*.

Damit wird den *mbandi* der Nacken auf den Boden gedrückt.

Belehrung: wie in Yensan.

4. Ein als Frau kostümierter Tänzer (in einem Fall zwei) in Grasrock und Frauenhaube,

yor²⁵, mit einer Vulva-Darstellung aus *lobi* umgebunden und mit Erdfarbe beschmiert. In der Hand hält er (ein) *ngambiramba* (?). In einer Schilderung teilt der Tänzer den Grasrock und lässt die Vulva sehen; in einer anderen wird die Vulva den *mbandi* an der Nase gerieben.

Belehrung: wie in Yensan.

tipmangembu (?) wird einmal ohne die entsprechende Belehrung erwähnt und kann darum nicht zugeordnet werden.

Nach diesen Belehrungen wird der kleine *ndimba* abgebrochen. Die *nyamun-alambandi* versehen alle Flöten, sowohl die langen *sugut* wie auch die kurzen *mangi*²⁶, abwechselungsweise mit roten und weissen Querstreifen, *nuk* (?). Sie tanzen dann flötenblasend viermal zwischen den beiden Reihen der *mbandi* durch. Dann überreichen sie die Flöten den *mbandi*, die aufstehen und nun das erste Mal selbst blasen dürfen. So tanzen *nyamun-alambandi* und *mbandi* zusammen vier weitere Durchgänge.

Das *mbandi mbangu* dauert fort bis zum Morgengrauen.

²⁵ Obrist et al. 1984: Kategorie 1.4.

²⁶ Obrist et al. 1984: Kategorie 16.4.3–4.

2.1.5 Lernen und Unterweisung

Yensan
idealtypisch
Keman, Bubari, Nangwan
K 8/1 und 12/2
Feldnotizen

Die Seklusion im *sai*

Im *sai* beginnt die nächste Phase der Initiationszeit. Kämpfe finden keine mehr statt, dafür intensive Unterweisung im Flötenblasen, Schlitztrommelschlagen, Schnitzen und Flechten, Speerwerfen sowie in sozialen Verhaltensregeln. Die Vermittlung des klanspezifischen esoterischen Wissens obliegt den Vätern und findet in der Regel erst nach abgeschlossener Initiationszeit individuell statt. Die Zeit im *sai* wird von allen älteren Informanten als lang und sehr ereignisarm geschildert, dauerte sie früher doch zwei bis fünf Monate. Während dieser Phase stellen die Initiatoren heimlich verschiedene Initiationsinsignien her.

Diese Gegenstände bilden zum Teil die grosse Schmuckkomposition der Initianten, die sie während der Seklusionszeit abschliessenden *navin* tragen (vgl. Kapitel 2.1.6); andere Objekte werden erst später übergeben.

Zur grossen Schmuckkomposition gehören:

- Ein Hüftgurt *ngawi* (Adler)²⁷, der aus pflanzlichem Material geflochten und hinten mit flügelartigen Fortsätzen versehen wird. Zuerst wird den Novizen das Rohgerüst des Gurtes, das aus mehreren zusammengeflochtenen Strängen besteht, angepasst. Die Gurte werden absichtlich weit bemessen, denn es wird erwartet, dass die Novizen in der Seklusionszeit fleissig Sago essen und dick werden. Haben sie bis zum Verlassen der Seklusion den erwarteten Leibesumfang nicht erreicht, wird der Gurt mit kratzenden Blättern ausgepolstert, damit er nicht hinunterrutscht. Die fertigen Rohgerüste werden zum Trocknen an einer Kokospalme aufgehängt. Erst später fügen die *nyamun-alambandi* die im Versteckten angefertigten flügelartigen Verzierungen an. Die fertigen *ngawi* werden einzeln in grosse geflochtene Körbe eingenäht und ins *sai* gebracht. Dort werden sie geöffnet und die fertigen *ngawi* den Novizen gezeigt. Bei dieser Gelegenheit erhalten die *nyamun-alambandi* von den Eltern der Novizen Fisch, Sagofladen und -pudding, Hühner und Betelnüsse. Sie nennen den Novizen alle Spezialbezeichnungen für die verschiedenen Verzierungen und erzählen, die Geistwesen *wandsimot* hätten sie angefertigt. Dann werden die Körbe wieder verschlossen und bis zum abschliessenden *navin* an Haken im *sai* aufgehängt.
- Eine grosse geflochtene Schambedeckung, *kumbiyandima sitmbi*²⁸. Diese Schambedeckung besteht aus zerfaserten *Dracaena*-Blättern, die so durch einen Rotanring gezogen werden, dass sie auf einer Seite weit hinunterhängen. Das kürzere Ende wird durchflochten, bis ein rüsselartiger Fortsatz entsteht. Etwa eine Woche nach der Anfertigung des Hüftgurts *ngawi* beginnen die *nyamun-alambandi* mit der Anfertigung dieser Schambedeckung. Die benötigten *Dracaena*-Blätter werden durch Schlagen gegen einen Pfosten oder Baumstamm zerfasert und für jeden *mbandi* gesondert über einzelnen Feuern im *nego* getrocknet. Am Tag darauf werden die *sitmbi* fertiggestellt und geräuchert. Dazu wird jedes in einen Topf auf eine Schicht Asche gelegt und mit Brotfruchtblättern abgedeckt. Die Töpfe werden alle zusammen in das Wohnhaus des wichtigsten *wakin*-Trägers gebracht und dort auf dem Räuchergestell²⁹ drei bis vier Tage geräuchert. Die fertigen

²⁷ Obrist et al. 1984 Kategorie 15.1.2.

²⁸ Obrist et al. 1984 Kategorie 15.2.4.2.

²⁹ Obrist et al. 1984 Kategorie 8.7.

sitmbi werden von den Novizen selbst in mit Wasser gefüllte Palmblattscheiden gelegt und aufgehängt.

Vermutlich wird in dieser Zeit auch die Schnur *kambilo*³⁰ angefertigt, die um die Taille gebunden zur Aufhängung der Schambedeckung dient. Diese Schnur wird von den Novizen sorgfältig aufbewahrt und später nach dem ersten Geschlechtsverkehr der betreffenden Frau gegeben, die sie fortan über ihrem Faserrock trägt.

Die jeweiligen Betreuer der einzelnen *mbandi* fertigen im geheimen weitere, kleinere Objekte für diese an. Dabei arbeiten immer mehrere Männer zusammen an der Ausstattung ihrer Schützlinge. Es sind dies ein geflochtener Ohrschmuck, *wantasir*³¹, ein reich verzierter Speerwerfer aus Holz und ein Speer aus Palmblattscheide³². Auch diese drei Objekte werden den Novizen beim Verlassen der Seklusion übergeben.

Zur gleichen Zeit wird auch ein spezieller Kalkbehälter, *mbandi iavu*, mit Spatel, *tap*, angefertigt. Der Kalkbehälter besteht aus einem Bambusrohr, das durch je ein Nodium unten und oben abgeschlossen ist. Zusätzlich wird am unteren Ende ein reich verzierter Ansatz befestigt (aus Holz und teilweise mit Federn, Faserquasten und ähnlichem kombiniert). Der zugehörige Kalkspatel besteht aus Kasuarknochen mit einem Schmuckgriff aus leichtem Holz, der ein klanspezifisches totemistisches Wesen darstellt, das vom Vater des Novizen ausgewählt wird. Kalkbehälter und Spatel werden dem Novizen nach dem *gisik abit ndu* (vgl. Kapitel 2.1.7) ausgehändigt, wenn das während der Initiationszeit geltende Beteltabu aufgehoben wird³³.

Yensan, Palimbei
idealtypisch
Keman, Alphons
K 12/2 und 18/2
Feldnotizen

Die Seklusion im *sai*

Neben dem Einüben der für das Ritualleben wichtigen Beherrschung der kultischen Musikinstrumente ist ein grosser Teil der Zeit der Vermittlung sozialer Regeln gewidmet. Diese explizit mitgeteilten Regeln befassen sich vor allem mit dem Verhältnis des erwachsenen Mannes der Frau gegenüber und dem Verhältnis der Ritualgruppen untereinander.

1. Verhaltensregeln Frauen gegenüber

- Absolutes Verbot des Geschlechtsverkehrs mit einer menstruierenden Frau.
- Ein jungverheirateter Mann soll nicht zu oft nahe bei seiner Frau sitzen und ihr das Gesicht zuwenden. Jeder Mann hat kleine körperliche Fehler, die die Frau so sieht und nicht mag. Sieht sie ihn immer nur von ferne, begehrt sie ihn mehr. Später, wenn schon etliche Kinder da sind, ist die Gefahr, dass die Frau wegläuft, nicht mehr so gross, und die Distanz kann verringert werden. Dies ist sehr wichtig, denn hat eine Frau mit weiteren Männern Geschlechtsverkehr, so dezimiert das Essen, das ihr Ehemann aus ihrer Hand erhält, die spirituellen Kräfte, die er während der Initiation im Männerhaus erhalten hat.
- Ein Mann soll seine eigenen Kinder nicht tragen. Durch die körperliche Berührung kommen seine spirituelle Kraft und die des Kindes, die ursprünglich vom Vater stammt, in Konflikt.
- Erhält ein Mann von dem Mädchen, das er heiraten will, Essen oder Arecanüsse, darf er diese Gaben nicht selbst geniessen, sondern muss sie weiter verschenken.

³⁰ Obrist et al. 1984 Kategorie 15.1.3.

³¹ Obrist et al. 1984 Kategorie 15.4.2.

³² Obrist et al. 1984 Kategorie 15.6.1. und 15.6.7.

³³ Obrist et al. 1984 Kategorie 15.8.1. und 15.9.1.

- Ein Mann darf mit dem Mädchen, das er heiraten will, keinen Geschlechtsverkehr haben.
- Eine Witwe darf erst wieder nach Ablauf verschiedener Rituale einen Liebhaber haben. Findet vorher Geschlechtsverkehr statt, sterben die Witwe und ihr Liebhaber an einer Krankheit, die der tote Ehemann verursacht. Er hat diesen Zauber noch zu seinen Lebzeiten auf seine Frau gelegt. Der Liebhaber würde auf die gleiche Weise sterben wie der ehemalige Ehemann.

2. Verhaltensregeln der nächstoberen Ritualgruppe gegenüber

- Besonders betont werden die Aufgaben der Neinitiierten im Falle des Todes eines Dorfbewohners in der Nacht. Stirbt ein Mensch nachts, müssen die jungen Männer, die als letzte initiiert worden sind, sofort aufstehen, ihre Häuser und Frauen verlassen, den Leichnam zum Begräbnisplatz bringen und begraben. Dabei werden sie von den Männern, die in der Initiation vor ihnen skarifiziert worden sind, begleitet und notfalls unterstützt.
- Mitglieder der unteren Ritualgruppen dürfen das *ngego* nur schweigend betreten, mit gesenktem Kopf in der Nähe des Zeremonialstuhls vorbeigehen und sich schweigend setzen.
- Jagdbeute darf nicht versteckt werden, sondern muss der nächsthöheren Ritualgruppe abgegeben werden (vgl. auch die Ausführungen zur Beziehung zwischen *kamlal* und *mbandi*, Kapitel 1.2.).
- Die jungen Männer müssen den Mitgliedern der nächsthöheren Ritualgruppe, ihren *nyamun-alambandi*, in den Gärten helfen und auch zupacken, wenn etwas Schweres transportiert werden soll.

3. Verhalten vor und während eines Kriegzugs³⁴

Dazu Daniel Sua aus Yensan (K 18/1), Text 27:

Wenn uns die richtige Art des Kämpfens gelehrt werden soll, instruieren sie uns, dass man nicht –, wenn wir verheiratet sind, dürfen wir nicht mit unseren Frauen schlafen, bevor wir in den Kampf ziehen. Egal, ob wir eine Frau haben, wir schlafen allein. Nachher in der Morgendämmerung,

5 dann machen wir uns in den Kampf auf. So wurden wir instruiert.

Wenn wir in den Kampf ziehen, dürfen wir uns nicht wild zerstreuen, wir müssen am Kampfplatz bleiben. Wir dürfen nicht nach einer gutaussehenden Frau Ausschau halten und zu ihr gehen. Wir ziehen

10 in den Krieg, dorthin müssen wir geradewegs gehen und keine anderen Gedanken hegen.

Während der langen und eintönigen Seklusionszeit können verschiedene Rituale durchgeführt werden. Dabei zeigen sich dorfspezifische Unterschiede zwischen Yensan und Palimbei.

In beiden Fällen sind diese Rituale mit einer Waschung der Novizen im Sepik verbunden, die übrige Ausgestaltung ist jedoch verschieden. In Palimbei kann zudem zusätzlich am Wasser ein zeremonielles Speerwerfen der Novizen durchgeführt werden, das Bezüge zu den West-Iatmul (Nyaula) aufweist (vgl. Film E 2814, Männerinitiation in Japanaut, Teil 3, Wassmann und Schmid-Kocher 1984: 12).

³⁴ Vgl. auch Kapitel 2.1.3: Die Seklusion im *ngego*, Kampf.

Das *maan wabi* ist ein vierteiliges Ritual, das die Seklusion der *mbandi* unterbricht. Der ganze Ablauf nimmt fünf Tage in Anspruch.

Am ersten und am zweiten Tag findet jeweils der unter «Yensan 1972» beschriebene Tanz statt. Am darauffolgenden Tag werden die *mbandi* im Sepik rituell gewaschen. Am vierten und fünften Tag findet wiederum der gleiche Tanz wie am ersten und zweiten statt, mit dem Unterschied aber, dass die Körperbemalung der Teilnehmer aus roter Erdfarbe besteht.

Eine wichtige Rolle spielt der klanspezifische Kopfsputz aus Blättern in den Kostümen der *mbandi*: So ist es den Frauen trotz der Vermummung möglich, ihre Kinder oder Brüder zu erkennen.

Im Hof, der durch den *ndimba* auf der Buschseite des *gumbungego* gebildet wird, bereiten sich die Männer der initiiierenden Ritualgruppe, die *nyamun-alambandi*, und der *mbandi* auf den Auftritt vor. Jeweils mehrere Kokosfiederblätter werden oben so zusammengebunden, dass fast mannshohe kegelförmige Gebilde entstehen. Über die Kokosfiederkegel werden an der Spitze zusätzlich Brotfruchtbaumblätter gebunden. Oben in die Spitzen dieser Blätterkegel werden verschiedene Blätterbüschel gesteckt. Diese Pflanzenteile zeigen die Klanzugehörigkeit des Trägers an. Der *mbandi* und vier etwa gleichaltrige *nyamun-alambandi* schlüpfen in die so entstandenen Kostüme; nur Arme und die mit weisser Erdfarbe angemalten Beine ragen hinaus. Der Blätterkegel wird um die Mitte der Träger mit einer Schnur festgezurr. Ein *nyamun-alambandi* stellt die Mutter des *mbandi* dar: Er trägt einen Frauenfaserrock und eine Regenhaut. In der Hand hält er einen Stock, und seine Beine, Arme sowie sein Oberkörper sind mit weissen Querstreifen aus Erdfarbe bemalt; sein Gesicht ist ganz weiss. Ein weiterer *nyamun-alambandi* stellt den Vater des *mbandi* dar: Er trägt einen Muschelgürtel mit eingesteckten Blättern, einen Kopfschmuck aus Kasuarfedern, einen Brustschmuck und an jedem Arm ein Muschelband. In jeder Hand hält er einen Speer. Nun formiert sich die Kette der kostümierten Tänzer: zuvorderst der «Vater»; dann der *mbandi* und seine Begleiter als «Kinder»; den Schluss bildet die «Mutter». Die fünf «Kinder» halten je zwei Bambusabschnitte³⁵, einen längeren und einen kürzeren, die als Rhythmusinstrumente gebraucht werden. Der Tanz führt in einer Schlaufe durch den Hof, dann durch das *gumbungego* und zur Ritualtüre aus der Umzäunung heraus ins *damangego*. Die Kette der Tänzer bewegt sich flussabwärts bis ans Dorfende, dann wieder den gleichen Weg zurück und durch das *damangego* und das *gumbungego* auf die andere, flussaufwärtige Seite des *ngego* hinaus. Der Tanz führt nun bis zum Wasserlauf Yensandange, der nahe beim *ngego* in den Sepik mündet, und wieder zurück ins *gumbungego*. Die Bambusabschnitte werden während des Tanzes abwechselungsweise schnell und langsam geschlagen: zuerst schnell, dann langsam, dann wieder schnell und wieder langsam, schliesslich in einer Kulmination längere Zeit sehr schnell und mit begleitenden Rufen und Schreien. Den Abschluss bilden wie am Anfang je zwei schnelle und langsame Phasen, bis der Rhythmus mit einem einzelnen geschlagenen Stockpaar ausklingt. Zurück im Hof der Umzäunung wird der wieder nackte *mbandi* von einem älteren Mann, der nicht am Tanz teilgenommen hatte, mit Hilfe eines an einem Ende ausgefaserten

³⁵ Obrist et al. 1984 Kategorie 16.1.10.

Zweiges mit weisser Erdfarbe bemalt. Der ganze Ablauf des Tanzes vom Verlassen des Hofes bis zum abschliessenden Bemalen des *mbandi* dauert etwa eine halbe Stunde.

Yensan
interpretativ
Bubari
K 8/2

maan wabi

- Das, was wir in unserer Sprache *maan wabi* nennen, meint auf Pidgin in etwa: 'Geh-Übung, ich war schon lange in der Seklusion'. Die *nyamun-alambandi* führten sie (die *mbandi*) hinaus. Einer stellt den Vater dar; er trägt einen Speer, er tanzt, er hat seinen Kopf mit Kasuarfedern
5 geschmückt, er ist der «Vater». Ein Mann zieht Frauenkleider an, er ist die «Mutter» der *mbandi*. So stellen es die *nyamun-alambandi* dar und führen hinaus. Sie sagen: «Er ist unser Kind.» Dann sind sie draussen und tanzen bis ans Dorfende und zurück. Viermal tun sie dies.
- 10 (J. S.: Gibt es zu diesem Ritual eine Geschichte?)
Was ich dir erzählt habe, ist die Geschichte dazu. Wir haben die *mbandi* in die Seklusion gebracht, ihre Wunden sind noch nicht ganz verheilt, es ist das erste Mal, dass wir *nyamun-alambandi* sie hinaus führen.
- 15 Ihre Schwestern und Mütter können nicht genau erkennen, welcher welcher ist, es sind zum Beispiel zwei
mbandi und viele andere junge Männer, sie alle werden von den *nyamun-alambandi* in gemischter Folge aufgestellt und hinausgeführt. Die Schwestern und Mütter kennen sie nicht voneinander: «Wo ist mein Sohn? Wo ist mein Bruder?» So müssen sie
20 raten. So ist es. Dies ist der Sinn dieses Tanzes, den die *nyamun-alambandi* durchführen, sie sind unsere Kinder. Ich freue mich, durch das Dorf hin und zurück zu tanzen. Dies ist seine Bedeutung. Es gibt keine Geschichte dazu, es handelt sich um die *mbandi*, die in der Seklusion sind.
- 25 (J. S.: Gehört dieses Ritual einem Klan?)
Es gehört nicht einem Klan, es gehört den *nyamun-alambandi*, die diese *mbandi* skarifiziert haben, sie freuen sich, sie hinaus zu bringen, sie zurück ins Männerhaus zu bringen. Viermal tanzen sie so hinaus.
- 30 (J. S.: Wie viele Male wird dieses Ritual durchgeführt?)
Zweimal mit dieser weissen Erde, die angestrichen wird, zweimal mit dieser roten Erde, dann waschen sie sich.

Yensan
interpretativ

maan wabi

Der Mythologe Apram erwähnt den mütterlichen und den väterlichen Aspekt der *nyamun-alambandi* den *mbandi* gegenüber, *nyamingu* = mütterlicher Aspekt, *ndsalingu* = väterlicher Aspekt, und die daraus resultierenden gegenseitigen Verpflichtungen (Text 38 Z. 91-93).

Das *maan wabi* demonstriert der Dorfgemeinschaft diese Beziehung von *nyamun-alambandi* und *mbandi*.

Gleichzeitig wird die Dualität von Tod und Leben angesprochen: Weiss ist die Farbe des Todes, Rot die des Lebens. Die *mbandi* wechseln also während des Ablaufs des *maan wabi* vom Tod zum Leben. Dieser Aspekt wird unterstützt durch die Aussagen Aprams, der – gleich nach der Erörterung des weiblichen und männlichen Aspektes der *nyamun-alambandi* – ausführlich die Bedeutung des realen Todes eines *mbandi* während der Seklusion erörtert (Text 38 Z. 94–119). Stirbt ein *mbandi* in der Seklusion, muss sein Tod verheimlicht werden. Erst beim Ritual *malu*³⁶ wird sein übermodellierter Schädel der Dorfgemeinschaft präsentiert.

Das *maan wabi* demonstriert also nach einer längeren Zeit der Seklusion die physische Integrität der *mbandi*. Anhand der Klankennzeichnung des Kopfputzes sind die einzelnen *mbandi* für die zuschauenden Frauen kenntlich. Die Gefahr des realen Todes in der Seklusion, die in vorkolonialer Zeit immer präsent war, ist gebannt.

Palimbei
idealtypisch
Pagi, Robert P.
K 21/2, 27/1

Grosse Waschung im Sepik

Die Grosse Waschung im Sepik findet nachts statt.

Am Nachmittag davor besprechen die *nyamun-alambandi* in Gegenwart der *mbandi* den Ablauf der Waschung. Den *mbandi* wird angedroht, sie würden mit *ambwan*, einer stacheligen Liane, und den harten Schalen von Brotfrüchten gewaschen werden. Ausführlich wird diskutiert, wie die *mbandi* wohl die Waschung überstehen würden, welche von ihnen im Wasser untergehen werden und welche nicht. Die *nyamun-alambandi* vermeiden dabei, direkt von den *mbandi* zu sprechen, sondern diskutieren die Schwimmfähigkeit verschiedener Baumarten, die Ahnenverkörperungen der mütterlichen Klane der betreffenden *mbandi* sind. Diese genüsslich vorgebrachte Argumentation und die ausgesprochenen Drohungen jagen natürlich den *mbandi* fürchterliche Angst ein.

Die *mbandi* müssen sich in einer Reihe aufstellen. Dann treten zwei als *windsumbu* kostümierte Männer auf und schlagen sie mit einem Schweineknochen auf Brust und Gesicht. Die *mbandi* müssen sich wehren, indem sie den Knochen packen und festhalten.

Mitten in der Nacht dann begleiten die *nyamun-alambandi* die *mbandi* ans Sepik-Ufer (Palimbei liegt im Gegensatz zu Yensan und Kanganamun nicht direkt am Fluss, sondern etwa eine Viertelstunde landeinwärts). Die *mbandi* müssen ins Wasser springen und werden dann von den *nyamun-alambandi* im Wasser gezwickt und gezwackt. Es wird ihnen gesagt, die grossen Sepikkrebse würden sie zwicken. Die *mbandi* geraten in Panik und schreien so laut, dass man sie bis Kanganamun (auf der anderen Flussseite) hört. Schliesslich werden sie mit *tanget*³⁷ – Blättern abgerieben und darauf aus dem Wasser getragen. Sie müssen sich – nass wie sie sind – im Kreis um eine Stelle setzen, die als Feuer bezeichnet wird, und so tun, als ässen sie Sago. Sie tun, als führten sie mit ihren Essenszangen, *singet mban*³⁸, Sagobrocken zum

³⁶ Bei diesem Ritual wird der geschmückte und übermodellerte Schädel des Verstorbenen zusammen mit einem *malu*-Brett (evtl. darauf aufgehängt oder aufgesteckt) präsentiert. Diese Bretter wurden von den *Iatmul* von den benachbarten *Sawos*, bei denen diese Objekte vermutlich eine andere Funktion hatten, eingehandelt. Zur Ikonographie und Bedeutung der *malu*-Bretter siehe Newton 1963, vgl. auch Obrist et al. 1984 Kategorie 12.1.10.

³⁷ *Pidg.* *tanget* bezeichnet sowohl die *Cordyline*- wie auch die *Dracaena*-Pflanze, die beide vor allem im rituellen Bereich Verwendung finden.

³⁸ *singet mban* ist ein spezielles Instrument, das ausschliesslich von den *mbandi* benützt wird. Es besteht aus einem Wedel zum Verscheuchen der Mücken mit einem Griff, der als Zange zum Erfassen des Essens dient, das während der Seklusion nicht mit den Händen angefasst werden darf, vgl. Obrist et al. 1984 Kategorie 15.10.5.

Mund; ein Zischen ertönt, die *singet mban* werden ihnen entrissen und in den Sepik geworfen. Jetzt endlich wird ein richtiges Feuer entzündet und richtiger Sago darauf gebraten. Sind die *mbandi* trocken und gesättigt, werden sie mit Öl eingerieben und mit *sitmbi* und *ngawi* (speziellem Gurt und Schambedeckung der *mbandi*) bekleidet. Nun folgen Belehrungen der *nyamun-alambandi* über die Geheimhaltungspflicht Frauen und Uninitiierten gegenüber.

Schliesslich werden die *mbandi* ins Männerhaus getragen.

Speere werfen

Palimbei 19. .
Sangi, Babrundu
K 24/2

An einem Morgen während der Seklusionszeit sorgen die Initiatoren, die *nyamun-alambandi*, dafür, dass sich keine Frauen beim See Karakame in der Nähe des Dorfes aufhalten. Dann ziehen sie zusammen mit den Novizen, die mit Speer und Speerwerfer versehen sind, dorthin. Am Ufer angelangt, versucht jeder *mbandi* seinen Speer so weit als möglich in den See hinaus zu werfen. Darauf springen sie ins Wasser und schwimmen hinaus, um ihre Speere zu holen. Anschliessend werden die verwendeten Speerwerfer in die Wohnhäuser der Novizen gebracht.

Am Ende der Seklusionszeit wird die Entlassung der Novizen vorbereitet. Noch einmal findet innerhalb der Umzäunung ein rituelles Ereignis statt.

koapma ndsigi (rote Erde/schlagen)

Yensan 1953 (?)
Keman
K 10

Das folgende Ereignis gliedert sich in drei Teile: 1. Schlagen ausserhalb des *ndimba*, wobei Frauen und Kinder zusehen; 2. Schlagen innerhalb des *ndimba*; 3. Kampf.

In der Nacht vor dem *koapma ndsigi* schliefen oder wachten alle Männer des Dorfes im *ngeo*. Vor der Morgendämmerung wurden die *mbandi* im Sepik gewaschen, d. h. sie wurden von den Männern ins Wasser geworfen. Nachher erhielten sie Sago, der mit Bananen und Kokosnuss zubereitet worden war.

1. Nun stellten sich die *mbandi* nach Ritualgruppen, *kamlal* (Ritualstufe 2), *ndirugwi* (Ritualstufe 1) und *ngorisipma* (Anlaufstufe)³⁹, in drei Reihen nebeneinander vor dem vorderen Teil des *ngeo* ausserhalb der Umzäunung auf; am nächsten beim *ngeo* die *ndirugwi*, dann die *kamlal* und zuletzt die *ngorisipma*. Die Novizen wurden jeweils von ihren schon initiierten *alambandi* von hinten gehalten und so geschützt, denn die Männer der initiiierenden Ritualgruppe, in diesem Fall *kamlal*, schlugen nun mit vier zusammengebundenen, über Nacht in Wasser eingelegten Lianenstücken die *mbandi* beziehungsweise deren beschützende *alambandi*. Das Schlagen begann bei den eigentlichen Novizen, d. h. *suambu-alambandi*, der *kamlal*, den *ndirugwi*. Die zu initiiierenden *kamlal*, d. h. die *alambandi*, und die *ngorisipma*, d. h. die Söhne der initiiierenden *kamlal*, wurden aber ebenso stark geprügelt. Geschlagen wurde nur auf die untere Hälfte des Rückens, so dass es den Geprügelten den Atem verschlug. Falls ein Initiator einen Novizen auf die Schultern schlägt, werden diese Schläge seinem Sohn später bei dessen Initiation zurückgezahlt.

³⁹ 1953 wurden Novizen dieser drei Ritualgruppen zusammen initiiert.

2. Die Novizen zogen sich in die Umzäunung zurück und mussten sich dort noch einmal aufstellen: Jetzt sollten sie selbst geschlagen werden. Aber am Anfang der Reihe stand ein bereits initiiertes *ndirugwi*, der Schmerz zu simulieren hatte. Zwei *nyamun-alambandi*, d.h. initiierte *kamlal*, der eine mit einer stacheligen Liane, *ambwan*, der andere mit einem Stück Sagopalmbattscheide bewaffnet, taten nun, wie wenn sie auf diesen *ndirugwi* hart einschlugen. Dieser schrie laut auf und versetzte so die Novizen in Angst und Schrecken.
 3. Endlich durften sie sich im *ngego* ausruhen. Dort erhielt jeder Novize einen Klumpen roter Erde, *koapma*, den er nahe hinter sich legen musste. Plötzlich tauchten die *nyamun-alambandi* zusammen mit den *abwan*-Maskengestalten und mit Speeren bewaffnet auf, umzingelten die *mbandi* und eröffneten einen täuschend echt wirkenden Kampf. Es ging darum zu sehen, ob ein Novize beim Wegrennen den ihm anvertrauten Erdklumpen liegen liesse. Liegenlassen des Erdklumpens bedeutet, dass der Betreffende im Kampf beim Rückzug den Kopf verliert, somit unfähig ist, dem Feind Schaden zuzufügen, und wie ein Tier getötet werden kann. Ein *mbandi*, der seinen Erdklumpen vergisst, hat den Zorn der «grossen Männer» sowie harte Massnahmen zu gewärtigen. Kein einziger *mbandi* vergass seinen Erdklumpen.
- Zum Abschluss wurden die *mbandi* mit roter Erde, *koapma*, anstelle der vorherigen weissen bemalt⁴⁰.

Yensan
idealtypisch
Bubari, Keman, Nangwan
K 8-10

koapma ndsigi/taku nambu (?)

Dieses Ereignis findet unmittelbar vor dem abschliessenden *navin* (vgl. Kapitel 2.1.6) am gleichen Tag statt, eigentlich im *sai*, in neuerer Zeit im *ngego*.

An diesem Morgen dürfen sich die Novizen nicht waschen und nichts essen. Etwa um acht Uhr morgens tragen die *nyamun-alambandi* die *abwan*-Maskengestalt aus der Umzäunung hinaus. Die Maskengestalt sagt aber «Ich bin von euch betreut worden, ich gehe nicht fort, sondern bleibe hier»; damit kehrt sie in die Umzäunung zurück.

Nun müssen sich die Novizen in einer Reihe aufstellen. Zuvorderst steht ein bereits initiiertes junger Mann derselben Ritualgruppe wie die *mbandi*, der zuvor eingeweiht wurde. Die *abwan*-Maske erscheint nun mit einer Kampfkeule⁴¹, die aber nicht wie üblich aus hartem Holz, sondern aus Sagoblattscheide gefertigt ist, und greift die Novizen an. Zuerst schlägt sie damit den eingeweihten jungen Mann nieder, der wie tot umfällt. Dann schlägt sie der Reihe nach die *mbandi*. Anschliessend werden den Novizen ihre während der Seklusion nachgewachsenen Haare geschnitten. Inzwischen kehrt die *abwan*-Maskengestalt ins *ngego* zurück und vertauscht dort die falsche Kampfkeule mit einer richtigen, die mit roter Erdfarbe, *koapma*, beschmiert ist. Mit dieser Keule verlässt sie die Umzäunung, zeigt sie im Dorf herum und erzählt, sie habe damit einem Novizen den Schädel eingeschlagen. Nach diesem Auftritt zieht sich die *abwan*-Maske ins obere Stockwerk des *ngego* zurück.

Die Novizen gehen sich anschliessend im Sepik waschen.

⁴⁰ Vgl. das *maan wabi*, weiss ist die Farbe des Todes, rot die Farbe des Lebens. Die Novizen wechseln also auch beim *koapma ndsigi* vom Tod, d.h. dem Jenseits, ins Leben, d.h. ins Diesseits.

⁴¹ Vgl. Obrist et al. 1984 Kategorie 5.1.

An einem der letzten Tage der Seklusion erzählten die *nyamun-alambandi*, die weibliche *abwan*-Maske Mevemblisi habe sich irgendwo im Wald versteckt, die Novizen sollten sie suchen. Sie zogen also los und gelangten bis nach Gwatmbunke, dem alten Siedlungsplatz von Yensan im Wald, den Spuren folgend, die Mevemblisi hinterliess: Sie warf Blüten, *akit* und *makngamoi*, als Fährte auf den Boden. Die Novizen suchten und suchten, kletterten auf Bäume und krochen durch Büsche. Erfolglos kehrten sie ins *ngego* zurück und wurden wiederum aufgefordert, die *abwan*-Maskengestalt zu suchen. Diese hatte sich die ganze Zeit im oberen Stock des *ngego* versteckt und kam nun, während die Novizen nochmals auf die Suche gingen, leise herunter. Als die *mbandi* schliesslich noch einmal erfolglos zurückkamen, fanden sie die *abwan*-Maske neben einem Seitenpfosten des *ngego*. Sie lachte sie aus, da sie sie nicht gefunden hatten.

Nun trat diese gleiche *abwan*-Maskengestalt mit der Sagoblattscheiden-Keule auf (vgl. Yensan, idealtypisch). Nachher schnitt Mevemblisi den Novizen das nachgewachsene Haupt- und Barthaar.

2.1.6 Übergang 3

navin

Yensan/Palimbei
interpretativ

Die Zeit der Seklusion wird durch eine grosse *navin*-Zeremonie abgeschlossen. Das Leben der Novizen spielt sich wieder innerhalb der gesamten Dorfgemeinschaft ab. Allerdings ist der Initiationsablauf damit noch nicht beendet, sondern weitere rituelle Ereignisse schliessen sich an, bis die Novizen endgültig vollwertige Mitglieder der männlichen Ritualgemeinschaft sind. Das *navin* gehört in den Bereich der Klanrituale (siehe Kapitel 2.1), die von Klanen für bestimmte Individuen oder andere Klane veranstaltet werden. Fast der gesamte übrige Initiationsablauf besteht aus rituellen Ereignissen, die zum Bereich der Männerhaus-Rituale gehören, d. h. von Ritualgruppen inszeniert werden⁴². Allgemein werden *navin* vom mütterlichen Klan eines Individuums veranstaltet, das zum ersten Mal eine bestimmte Aktion durchgeführt hat. In diesem Zusammenhang werden sie ausführlich von Stanek 1983, insbes. S. 276–299, und Weiss 1984: 203–223 besprochen. Auch wenn eine kultische Handlung zum ersten Mal vollzogen worden ist, findet ein *navin* statt (vgl. Kapitel 1.3). Die Beendigung des Teiles des Initiationsablaufs, der sowohl Schmerz, Demütigung wie auch das Einüben neuer Fertigkeiten beinhaltet, wird durch ein *navin* abgeschlossen. Die sich anschliessenden Ereignisse sind darauf ausgerichtet, die während der vorherigen Phasen erworbenen Fähigkeiten der Novizen zu prüfen (vgl. Kapitel 2.1.7).

Die rote Erdfarbe, *koapma*, mit der die Körper der Novizen nun bemalt werden, symbolisiert das Leben. Während der gesamten Seklusionszeit trugen die *mbandi* weisse Bemalung, das Symbol des Todes. Der Dorfgemeinschaft, der sie während dieser Zeit entzogen waren, galten sie als tot; mit dem *navin* treten sie nun wieder ins Leben. Dieser Wechsel vom Tod ins Leben wurde bereits während der Seklusionszeit mit dem Ritual *maan wabi* vorausgenommen.

Yensan
idealtypisch
Keman, Bubari, Daniel Sua
K 8–10, 18/1

Das Verlassen der Seklusion und das abschliessende *navin*

Nachdem den Novizen am Morgen nach dem *koapma ndsigi* die zum Teil wild wuchernden Haare geschnitten worden sind, gehen sie sich waschen und erhalten um die Mittagszeit Essen. Nach dem Essen gehen sie sich das dritte Mal an diesem Tag waschen und müssen dann warten, bis alle Vorbereitungen für ihre offizielle Entlassung aus der Seklusion getroffen sind.

Innerhalb der Umzäunung werden lange Bambusstangen aufgerichtet, für jeden Novizen eine. Daran sind die Gürtel, *ngawi*, der grossen Schmuckkomposition⁴³ der Novizen befestigt und so von aussen sichtbar.

Die Novizen stellen sich nun einer nach dem anderen auf ein Stück Palmblattscheide. Sie werden am ganzen Körper zuerst mit Baumöl, *ngwat*, dann mit roter Erdfarbe, *koapma*, einge-

⁴² Vgl. das Kokosnuss-Essen im Kapitel 2.1.1, das wie das *navin* zum Bereich der auf Klanebene praktizierten Rituale gehört. Die beiden Hauptphasen des Initiationsablaufs werden also von solchen Klanritualen «ingerahmt». Die Novizen werden von ihren mütterlichen Klanen gestärkt in die Sphäre des Männerhauses entlassen (Kokosnuss-Essen) und nachher wieder feierlich zurück empfangen (*navin*).

⁴³ Vgl. Obrist et al. 1984 Kategorie 15.1.

rieben. Sie ziehen die lang herabhängende, speziell für diesen Anlass angefertigte Schambedeckung, *kumbiyandima sitmbi*, die zusätzlich wie die *mbandi* selbst mit roter Erdfarbe versehen wird, an. Die Ohren der Novizen werden mit dem Ohrschmuck *wantasit* geschmückt, in der Hand halten sie den Zeremonialspeerwerfer *mino* mit dem zugehörigen Speer aus Palmblattscheide, *mbambandsui*⁴⁴.

Jeder Novize wird von seinem Betreuer, d.h. einem seiner *nyamun-alambandi*, auf die kommenden Ereignisse vorbereitet:

In einer Kokossschale werden ihnen geschälte Arecanüsse gereicht, die sie essen, aber nicht berühren dürfen. Es wird ihnen gesagt, sie müssten den Mund voll Betelbrei haben, damit sie während des nachfolgenden *navin* nicht lachen müssten. Die Betreuer reiben die Gesichter der Novizen mit Gelbwurz ein, ein Mittel, das die Attraktivität der *mbandi* auf Frauen steigern soll.

Jetzt werden der Reihe nach die Schmuckgürtel von den Bambusstangen heruntergeholt und den Novizen umgelegt. Auf dem Kultplatz vor der Umzäunung warten bereits die Eltern, Geschwister und die Klanangehörigen der Mütter der Novizen. Sie können beobachten, wie eine Stange nach der anderen gesenkt wird, und brechen jeweils in lauten Jubel aus.

In einer langen Einerkolonne schreiten dann die geschmückten Novizen langsam aus der Umzäunung. Angeführt wird die Kolonne von *mbandi* derjenigen Klane, denen das betreffende *ngeo* gehört, im Fall des *ngeo* Nyangrambe also von Novizen des Klanverbandes Wuenguandsap. Währenddessen erklingt die Flöte Mangran. Die Einerkolonne bewegt sich langsam über den Kultplatz, umrundet den Kulthügel, *waak*, und kehrt zum *ngeo* zurück. Jeder Novize stellt sich vor dem Klan seiner Mutter auf. Dieser stimmt Gesänge an, die vornehmlich totemistische Namensfolgen beinhalten. Am Schmuckgurt des *mbandi* sind lange Schnüre aus *kargar*-Blättern befestigt. Die Enden dieser Schnüre werden von den Mitgliedern des mütterlichen Klans gehalten und im Takt des Gesanges vor- und zurückgezogen. Ein Mutterbruder tanzt in der Tracht einer Witwe vor dem Novizen und versucht ihm in mütterlichem Gehabe, Speisen zu geben, ihm ein Lächeln abzugewinnen. Der *mbandi* bleibt mit regungslosem Gesicht stehen und weist alle mütterlichen Gesten ab, wird jedoch oft von den eigenen Gefühlen überwältigt und beginnt ebenso wie sein Vater zu weinen. Des weiteren tanzen einige Frauen um ihn, zum Teil in traditioneller Männertracht und mit Speeren bewaffnet, und fordern den stehenden jungen Mann mit unzweideutigen Gesten zum Geschlechtsverkehr auf oder bedrohen ihn mit dem Speer. Andere Frauen bringen ihm immer wieder klanspezifische, totemistische Symbole wie Pflanzen, Werkzeuge, Nahrungsmittel usw. Der Tanz gipfelt darin, dass verschiedene Mutterbrüder ihr blosses Gesäss am Bein des Novizen reiben und dafür vom Vater des *mbandi* bezahlt werden. Von nun an dürfen die Novizen wieder das Allernötigste mit der Mutter und den Schwestern sprechen und ihr Essen selbst holen, sollen sich jedoch prinzipiell tagsüber im *ngeo* aufhalten.

Palimbei
Maso, Pagi, Sangi,
Babrundu, Gorume
K 23/2 und 24

Das Verlassen der Seklusion und das abschliessende *navin*
Ergänzungen

Von Informanten in Palimbei wurden folgende Ergänzungen und Präzisierungen zum idealtypischen Ablauf in Yensan gemacht:

⁴⁴ Vgl. Kapitel 2.1.5.

Zusätzlich zu den langen Bambusstangen, an denen die *ngawi*-Gürtel der Novizen befestigt sind, werden für jeden *mbandi* zwei schwarz und weiss bemalte Speere, *yungwa*⁴⁵, aufgerichtet und die beiden Schambedeckungen, *sitmbi*, daran befestigt. Beim Verlassen der Seklusion tragen die Novizen beide *sitmbi*, das kürzere vorne und das längere hinten.

Auf dem Tanzplatz sind hinter dem Kulthügel, *waak*, den die Initianten beim Austritt aus der Umzäunung umrunden, für jeden *mbandi* Speere in den Boden gesteckt. An diesen Speeren hängen Molluskenschalen, die als Abgeltung für die Veranstaltung des *navin* den Mitgliedern der mütterlichen Klane der Novizen gegeben werden. Diese Bezahlung ist eine Rückzahlung für die Hühner, die von eben diesen Verwandten der initiiierenden Ritualgruppe zu Beginn des Initiationsablaufs für das Schneiden der Novizen gegeben worden waren. Diese Abgeltung (die Molluskenschalen samt dem Speer) werden den Mutterbrüdern des Novizen übergeben, nachdem diese ihr Gesäss am Bein des Novizen gerieben haben. Falls einer der Mutterbrüder vorher zu Beginn des Initiationsablaufs kein Huhn beigetragen hat, ist er jetzt – falls er das *navin* vollziehen will – verpflichtet, dies nachzuholen.

Beim Einkleiden wird den *mbandi* von einem mütterlichen Verwandten, sehr wahrscheinlich einem Bruder der Mutter, *wau*, je ein zusätzlicher Name gegeben. Dieser Name, «kleiner Name» genannt, wird nur flüsternd mitgeteilt, da seine Kenntnis die Anwendung von Todeszauber gegen seine Träger ermöglicht⁴⁶.

Beim Verlassen der Umzäunung richtet sich die Reihenfolge innerhalb der Kolonne nach dem Rang, d.h. nach den Ritualstufen, der Novizen.

Ist das *navin* beendet, tragen die Novizen ihre Ess- und Trinkgefässe vom Männerhaus (*ngego* oder *sai*) in ihre Familienwohnhäuser, kehren aber gleich darauf zurück.

Yensan 1953 (?)

Keman

K 10/2

Text 29

navin

Zu der Zeit, als wir hinausgingen und die mütterlichen Verwandten mich mitnahmen und die Handtrommeln schlugen, wurde für so viele Männer, wie vorher in der Umzäunung waren, je ein Huhn gegeben. Meine Eltern wussten Bescheid: Ich gab geschuldete Hühner so und so vielen mütterlichen Verwandten zurück. Sie wussten

Bescheid;

- 5 vorher, als ich noch nicht geschnitten war und ich noch draussen war, gaben mir so und so viele mütterliche Verwandte Hühner, als ich noch klein war und ich zu dieser Ritualgruppe kam, wurde gesagt, die Bezahlung sei gleichgültig, meine Eltern wussten Bescheid und machten die Bezahlung bereit, als ich in der Seklusion war, um sie den mütterlichen Verwandten zurückzugeben, zu dieser Zeit.
- Als das
- 10 Handtrommel-Schlagen zu Ende war und das grosse Fest stattfand, verschiedene Grotesken, kamen sie, um mein Bein zu reiben. Sie veranstalteten ein grosses *navin*; sie legten verschiedenartigen Schmuck an.
- Als für uns zwei die Handtrommeln geschlagen wurden – ich war nicht allein: ich und ein anderer Bruder, wir zwei der Lenga, er ist der jüngere
- 15 Bruder von Bubari, ihr Vater ist derselbe; wir also,

⁴⁵ Obrist et al. 1984 Kategorie 5.4.

⁴⁶ Vgl. Stanek 1983: 319–320.

- es war das Herauskommen der Lenga nun – so war es. Wir stellten uns zusammen auf, wir zwei gehören zum selben mütterlichen Klan, wir zwei entstammen dem gleichen Klan. Sie kamen von Sotmeli herunter, Mariabwan mit Marumeli und Kamandimi, drei
- 20 Brüder, sie kamen herunter, weil meine Mutter in Sotmeli Bescheid geben liess, ihrem Klan, nun folgten sie dem Ruf und kamen herunter. Sie rieben uns zwei, und dieser andere Bruder hier, er stellte sich auch auf, als sie nun uns zwei rieben, der eine Mann, Guraki, der im Gefängnis ist,
- 25 nahm das eine Bein des Bruders, und der andere Mann, Maru, nein seine Frau, nahm das andere Bein.
(J. S.: Rieb auch die Frau das Bein?)
Ja, die Frau von Guraki nahm das eine Bein und Guraki das andere, und der Bruder fiel um, die beiden stiessen ihm die Beine weg, und
- 30 er fiel um, und die grossen Männer waren böse auf ihn:
«So darfst du es nicht machen!» Er stand wieder auf, diese drei mütterlichen Verwandten aus Sotmeli rieben auch und erhielten Bezahlung für uns zwei Brüder. Aus dem Dorf war es Guraki, der ihn und mich rieb. Er erhielt die Bezahlung, seine Frau rieb mich
- 35 und erhielt ebenfalls Bezahlung für uns zwei, Mandse war der Mann, der mich gehalten hatte, als ich geschnitten wurde, er rieb mich auch, er erhielt Bezahlung dafür, dass er mich gehalten hatte, und für das Reiben, er hatte mir ein Huhn gegeben, als ich in der Umzäunung gewesen war.

Yensan 1953 (?)

Keman

K 10/2

Text 30

navin

Die Beschämung eines Mutterbruders

- Einige der mütterlichen Verwandten bei dieser Zusammenkunft schlugen nur die Handtrommeln, sie genierten sich, mein Bein zu reiben. Mein Vater wurde ganz närrisch, er wollte unbedingt die Leute überreden, mein Bein zu reiben. Einige genierten sich immer noch. Mein Vater gab umsonst Geld,
- 5 auch ihnen, da er es bereit gestellt hatte. Er gab Geld umsonst, sie nahmen es und mussten darüber nachdenken. Wiederum erhielten sie Hühner.
(J. S.: Wollte dieser *wau* nicht mit dem Gesäss reiben?)
Er genierte sich, vorher hatte er kein Huhn gegeben, er ist ein schlechter Mann.
- 10 Falls er ein Huhn gegeben hätte, könnte er die Schuld öffentlich kundtun, und mein Vater hätte sich angestrengt, ihm diese Schuld zurückzuzahlen. Er hätte mir nicht vergebens ein Huhn gegeben. Als die Handtrommeln geschlagen wurden, kam er auch, es war nun meine gute Zeit, sie wollten Bezahlung erhalten für mich, von mir. Er kam
- 15 nahe herbei, er wusste, was er tat, er ist kein besonders netter mütterlicher Verwandter von mir, er rief die Schuld aus und erhielt die Rückzahlung von mir.
(J. S.: Dieser unanständige *wau*, rieb er ...?)
Er konnte sich genießen, aber mein Vater beschämte ihn und gab
- 20 ihm Geld.

- Wir stellten uns in eine Reihe und schritten langsam, den Vorfahren stellten wir dar, der Vorfahre erstreckte sich wirklich lang, wie der Schwanz des Krokodils. Wir stellten das Krokodil dar, als wir dies taten. Er erstreckte sich, bald stellten wir uns auf und gingen. Der Mann, der voraus schritt, zeigte uns (den Weg), voraus ... Man durfte nicht sprechen, lachen ...,
- 5 wir schwiegen und gingen hinaus. Wir gingen, dann steckten die mütterlichen Verwandten den Stab ein, wir stellten uns an diesem Ort auf. So also, dann bemühten sie sich um die Vorfahren, meine mütterlichen Verwandten taten dies.
- Sie hielten mein *ngawi*, mein *yipmangawi*, es bewegte sich. Die mütterlichen Verwandten schlugen die Handtrommeln.
- 10 So veranstalteten sie einen Gesang, den glücklichen Gesang der mütterlichen Verwandten, so machten sie es. Die Vorfahren der Mutter sangen, wir standen. Wir durften weder sprechen noch uns bewegen oder irgend etwas tun, wirklich nicht. Wir durften weder essen noch trinken, ein wichtiges Gesetz. Wir blieben, angenommen, wir hatten um drei Uhr die
- 15 Umzäunung verlassen, so blieben wir bis etwa sechs Uhr. Dann zerstreuten wir uns und gingen in die (Wohn)häuser. Wir standen und standen, unsere Beine schmerzten, da erhielten wir Hocker und setzten uns darauf. Dann erhoben wir uns wieder und standen. Diese Stäbe, die wir mit hinaus genommen hatten, dann ... Sie schlugen die Handtrommeln und
- 20 sangen, wir alle standen.

2.1.7 Ausklang

Der Initiationsablauf klingt mit einer Reihe abschliessender Rituale aus, die die Novizen schrittweise in ihre neue Existenz als erwachsene Männer und vollwertige Mitglieder der männlichen Ritualgemeinschaft einführen.

Yensan/Palimbei
idealtypisch⁴⁷
Bubari, Keman, Maso, Pagi
K 9, 12, 23–24

simbuk nya

Einen Tag nach dem *navin* findet das *simbuk nya* statt. Auf dem *wompuno* vor dem *damangego* wird mit zwei bis drei grossen Holz-Scheiten ein langsam schwelendes Feuer gemacht. Früh am Morgen stellen sich die Novizen darum im Kreis auf. Sie tragen ihre *mbandi*-Insignien, den Speer, *mbambandsui*, in der Hand. Sie müssen bewegungslos stehen bleiben, so dass «die Vögel meinen, sie seien Bäume, und sich darauf niederlassen». Ein Fuss ist leicht vorgestellt; während des Stehens darf das Gewicht verlagert werden, d. h. der vorgestellte Fuss wird ganz langsam zurückgezogen und der andere dafür vorgeschoben. So bleiben sie bis gegen Mittag bewegungslos stehen. Die *nyamun-alambandi* schauen, dass das Holz nur ganz langsam verbrennt. Sie versuchen auch, die Novizen durch Grimassen und Lieder zum Lachen zu bringen; gelingt ihnen dies, werden die fehlbaren *mbandi* geschlagen. Am Mittag dürfen sie essen und sich waschen. Derweil nehmen einige schon initiierte Männer derselben Ritualgruppe ihre Plätze ein. Früher durften sich die Novizen auch während des Essens nicht setzen, später wurde es ihnen erlaubt. Nach dieser Pause stehen die *mbandi* weiter um das Feuer bis am späteren Nachmittag. Wiederum werden sie während der abendlichen Essenspause von ihren Ritualgruppengenossen vertreten. Anschliessend stehen sie weiter um das Feuer bis nachts (ca. 22 Uhr), bis ihnen die *nyait-alambandi*, d. h. ihre Väter, vorschlagen, schlafen zu gehen. Der Speer, *mbambandsui*, wird über Nacht beim Feuer zurückgelassen.

Der nächste Tag verläuft genau gleich. Dann, am späteren Morgen des dritten Tages, werden die *mbandi* plötzlich von einer *abwan*-Maskengestalt (Payembit, Palimbei: Maindimabwan) angegriffen. Mit dem Sieg der Novizen über die *abwan*-Masken endet das *simbuk nya*.

Yensan / Palimbei
Kanganamun
interpretativ

simbuk nya

Interpretationen zum *simbuk nya* sind auf zwei verschiedenen Ebenen möglich:

1. Nach Keman, Yensan (K 12), stellt das *simbuk nya* am Ende der Initiationszeit eine letzte Bewährungsprobe für die *mbandi* dar, bevor sie endgültig nach dem *gisik* zu vollwertigen Mitgliedern der männlichen Ritualgesellschaft werden. Beim *simbuk nya* wird die Kampftauglichkeit, in der die *mbandi* in den vergangenen Wochen oder Monaten gedrillt worden waren, einer Prüfung unterzogen: Zweieinhalb Tage lang harren sie bewegungslos und stumm, ohne sich ablenken zu lassen, in brennender Sonne aus. Gleichwohl sind sie fähig, einen überraschenden Angriff erfolgreich abzuwehren. Sie haben damit die Tugenden und Fähigkeiten eines erfolgreichen Kriegers unter Beweis gestellt.

⁴⁷ Da das *simbuk nya* seit der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr stattgefunden hat, ist nur eine idealtypische Schilderung möglich.

2. Es ist möglich, den Namen der die *mbandi* angreifenden *abwan*-Maske, Maindimabwan, mit dem Text des Mythologen Apram zur Initiation in Verbindung zu bringen (Text 38). Apram erwähnt den Namen Maindumbangi/Maindim zweimal: Er ist bei der ersten Initiation anwesend und verwandelt sich in einen Vogel (Z 28–33).

Maindim ist eines der drei urzeitlichen Wesen, bei denen der Ursprung der Initiation, *angwa kitwan*, begründet ist. Er gehört zur *nyame*-Hälfte. Ferner ist Maindim vermutlich identisch mit den Vögeln, *wuaren*, d.h. *ngwaal*, die zusammen mit dem ersten Männerhaus Mindsimbit entstanden sind (Text 2, Z 18–20).

Ein weiterer Hinweis in diese Richtung ist das Bild von den Vögeln, die sich auf den regungslos stehenden *mbandi* niederlassen, da sie meinen, es handle sich um Bäume. Ein wichtiger Aspekt des *simbuk nya* ist also eine direkte Kontaktnahme mit dem mythischen Ursprung der Initiation. Dies kann auch als Anspielung oder Vorbereitung auf das anschliessende *gisik* verstanden werden, bei dem die direkte Kontaktnahme mit den urzeitlichen Kräften deutlicher dargestellt wird.

Palimbei
idealtypisch
Wangei, Pagi, Maso,
Timben, Sangi, Bubrundu
K 20, 23–24

gisik

Unter einer der beiden Leitern, die ins obere Stockwerk des Männerhauses Payembit führen, wird am Morgen ein kleiner *ndimba* aus Palmblattscheide und/oder Kokospalmblättern, *tip-magrain*, errichtet. Eine oder zwei Stufen der betreffenden Leiter werden entfernt oder mit spitzen Sagodornen gespickt.

Während der Vorbereitungen halten sich die *mbandi* und ihre *nyamun-alambandi* im *nego* Nambariman auf. Im Innern des kleinen *ndimba* befinden sich drei bis vier Männer der oberen Ritualgruppen (*nyait-alambandi* der *mbandi* oder noch ältere).

Dann beginnt Kivimbangi⁴⁸ zu rufen: «Ah, ah, ah», über längere Zeit, bis es ungefähr Mittag ist. Die *mbandi* waschen sich und gehen anschliessend zusammen mit ihren *nyamun-alambandi* in ihre Wohnhäuser. Dort holen sie die gefüllten Sagotaschen und ihre Trinkgefässe, die sie vor das *nego* Payembit bringen und dort am *waak* deponieren. Mittlerweile ist es etwa 16 Uhr geworden.

Ein *mbandi* nach dem andern muss nun seine Hand in den kleinen *ndimba* stecken und versuchen, das Kinn der darin verborgenen Maskengestalt zu erhaschen. Seine umher tastende Hand wird mit spitzen Gegenständen gestochen und geschürft (evtl. auch mit einem Kasuarknochendolch). Gelingt es dem *mbandi* endlich, das Kinn des Kivimbangi zu halten, ruft dieser: «Ngaa, ngaa, ngaaaaa, du hast mein Kinn gehalten (du hast meinen Penis gehalten)!» Bei diesem Vorgang ist es dem *mbandi* erlaubt, wenn er will, eine kleinere groteske Einlage zu bieten, er kann zum Beispiel sein nacktes Gesäss zeigen; die Frauen stehen vor dem *nego* und schauen zu.

Anschliessend müssen die *mbandi*, einer nach dem anderen, über die Leiter, der ein bis zwei Sprossen fehlen, ins obere Stockwerk des *nego* springen, die *nyamun-alambandi* helfen ihnen dabei. Sind alle *mbandi* oben, so wird ein Holzpenis aus dem kleinen *ndimba* gerissen und zu ihnen hinauf geworfen. Die *mbandi* ergreifen nacheinander den Penis und führen damit eine kleine Pantomime auf, d.h. sie tun so, als wäre er ihr eigener. Dabei stehen die

⁴⁸ Kivimbangi ist das Urzeitwesen, das die erste Initiation durchführte, vgl. später.

mbandi und etliche jüngere, schon initiierte Männer, nach Ritualgruppen geordnet, in zwei (bis drei?) Reihen⁴⁹.

Die *mbandi* begeben sich wieder hinunter ins *ngego*, ergreifen zusammen mit ihren *nyamun-alambandi* den kleinen *ndimba* mitsamt den Männern darin und tragen ihn in den Busch. Dort wird er zerhackt, und die *mbandi* sehen dabei, womit sie gepiesackt wurden. Plötzlich werden sie von mehreren *windsumbu* überfallen (evtl. den Männern, die sich im *ndimba* befanden). Ein Kampf entbrennt, bei dem die *mbandi* die *windsumbu* festhalten müssen. Ist ihnen dies geglückt, kehren sie zum *ngego* zurück, nehmen ihre Essenskörbe und springen noch einmal ins obere Stockwerk. Dort setzen sie sich, nach Ritualgruppen geordnet, zum Essen nieder, die *nyamun-alambandi* bleiben unten und entfachen ein stark qualmendes Feuer. Die *mbandi* lassen ein lautes Zischen hören: «sss, sss, sss», und schieben sich die ersten Bissen in den Mund. Kaum haben sie angefangen, wird unten ein Hund geschlagen, der laut aufjault. Die *mbandi* unterbrechen sofort das Essen und tragen es hinunter zu den *nyamun-alambandi*. Diese essen es auf, die *mbandi* erhalten neues Essen⁵⁰.

Die *mbandi* dürfen nun das erste Mal wieder Betel kauen, der ihnen während der Seklusionszeit verboten war. Sie stolzieren mit ihren neuen, reich geschmückten Kalkbehältern und Spateln⁵¹ betelkauend herum. Mit dem Mund voll Betel steigen sie die zweite, intakte Leiter in das obere Stockwerk des *ngego* hinauf. Dort werden sie von den *abwan*-Maskengestalten erwartet und zum Kampf herausgefordert. Sie besiegen die *abwan*-Masken und machen sich in die anderen *ngego* auf. Dort werden sie jeweils von den betreffenden *abwan*-Masken im oberen Stock erwartet und bekämpft. Wenn die Novizen schlussendlich alle *abwan*-Maskengestalten aller *ngego* besiegt haben, ist ihr *mbandi*-Status endgültig aufgehoben. Sie dürfen wieder normale Kleidung tragen. Ihre Eltern bereiten ein kleines Essen vor, eine Suppe, die sie vor das *ngego* bringen. Zuerst findet ein nochmaliges Haareschneiden statt, das aber nur vorgetäuscht wird, da die Haare noch nicht wieder nachgewachsen sind. Dann verzehren die *nyamun-alambandi*, d. h. die Initiatoren, zusammen mit den *nyait-alambandi*, den Vätern der Novizen, das Essen.

Yensan 1953 (?)

Keman

K 12/1

gisik abit ndu

Unter der Leiter, die ins obere Stockwerk des *ngego* führt, wurde eine kleine, oben abgedeckte Umzäunung errichtet. Von der Leiter wurde auf der Höhe eines oben aus der Umzäunung ragenden Holzpenis eine Sprosse entfernt.

Die Männer stellten sich in einer langen Eimerkolonne, in Ritualgruppen geordnet, auf: zuvorderst die *mbandi*, gefolgt von ihren *nyamun-alambandi* und ihren *suambu-alambandi*, d. h. den Söhnen der initiiierenden Ritualgruppe. Einer nach dem anderen kletterte über die Leiter ins obere Stockwerk des *ngego*.

Beim Bewältigen der Lücke in der Leiter, die durch das Entfernen der Sprosse entstanden war, mussten die Beine weit gespreizt werden, um die nächste Sprosse zu erreichen. In diesem Moment wurde den *mbandi* (und den anderen Männern?) der aus der kleinen Umzäunung ragende Holzpenis von unten gegen das Gesäss gestossen. Die so Malträtierten kreischten

⁴⁹ Das *gisik* findet nicht bei jeder Initiation statt; junge Männer, die bereits initiiert sind, aber noch nicht am *gisik* teilgenommen haben, holen dies jetzt nach.

⁵⁰ Dieses «unterbrochene Essen» findet nicht unbedingt statt; in diesem Fall essen die *mbandi* unmittelbar nach der Zerstörung des *ndimba* und nach dem Kampf mit den *windsumbu* wieder Betel.

⁵¹ Obrist et al. 1984 Kategorie 15.8.1. und 15.9.1.

auf; die wartenden Männer brachen in Gelächter aus, selbst die *mbandi* mussten lachen. So erreichte einer nach dem anderen unter Gekreisch und Gelächter den oberen Stock. Hier setzten sie sich nach Ritualgruppen zum Essen nieder, d. h. die *mbandi* zusammen, ihre *nyamun-alambandi* zusammen, und ihre *suambu-alambandi* in einer dritten Gruppe. Gerade als sie zu essen anfangen wollten, stieg von unten im *ngego* beissender Qualm auf, den einige unten gebliebene Männer durch Verbrennen von Abfällen erzeugt hatten. Auf einen Zuruf hin musste das Essen wieder hingelegt werden. Nun nahmen die *nyamun-alambandi* den *mbandi* das Essen weg und verzehrten es. Die *mbandi* ihrerseits bemächtigten sich des Essens ihrer *suambu-alambandi*.

Als sie fertig gegessen hatten, mussten die *mbandi* wiederum über die kaputte Leiter nach unten steigen. Wiederum wurden sie beim Überqueren der Lücke von unten mit dem Holzpenis gestossen.

Die Männer erzählten den *mbandi*, sie müssten nun den Penis, *gisik*, des uralten Wesens, *abit ndu*⁵², das sich innerhalb der kleinen Umzäunung unter der Leiter befinde, ergreifen.

In der Umzäunung befand sich ein Loch, gerade gross genug, den Oberkörper der *mbandi* aufzunehmen. Ein *mbandi* nach dem anderen streckte nun seinen Arm dort hinein und tastete nach dem Gesuchten. Dies allein genügte aber nicht, sie konnten nichts erhaschen – also lehnten sie sich mit dem Oberkörper hinein, tasteten weiter, bis sie schliesslich fast ganz in der halbdunklen Umzäunung verschwanden, während ihre Beine von aussen festgehalten wurden. Ihre umhertastenden Hände wurden mit scharfen Gegenständen geschürft, bis ihnen das Blut hinunterlief. Endlich erwischten sie das Kinn der sich in der Umzäunung befindenden Maskengestalt, die im Halbdunkeln nur undeutlich zu erkennen war. Hielt ein *mbandi* das Kinn fest, ertönte der Ruf: «Er hat es ergriffen». Betrügen hatte keinen Sinn; behauptete ein Novize, das Kinn festgehalten zu haben, tat es aber nicht, so wurde er abermals hineingeschickt.

An diesem Tag erhielten die Novizen ihren persönlichen Essenskorb und einen speziellen Kalkbehälter mit grossem, verziertem Spatel. Von jetzt an durften sie Betel kauen, der ihnen vorher in der Seklusion verboten war.

Unmittelbar nach dem *gisik* fand das *tigit ndsigi* statt.

gisik abit ndu

Yensan
idealtypische
Ergänzung zu 1953 (?)
Bubari
Feldnotizen

Das *gisik* findet 4–5 Tage nach dem Verlassen der Seklusion und dem *navin* statt und ist das letzte grössere Ereignis im Initiationsablauf. Während dieser 4–5 Tage trägt der Novize weiterhin seinen Schmuck, den er vor dem *navin* erhalten hat. Ebenfalls beibehalten wird die Körperbemalung mit roter Erdfarbe.

Die Vorbereitungen für das *gisik*, d. h. das Erstellen der kleinen Umzäunung und das Präparieren der Leiter, werden von der Ritualgruppe der Väter der *mbandi* unter Mithilfe einiger älterer Angehöriger der Ritualgruppe der Initiatoren getroffen. Derweil warten die Novizen zusammen mit den restlichen, jüngeren Initiatoren im *sai*.

Fünf ältere wichtige Männer begeben sich nun ins Innere des kleinen *ndimba* unter der Leiter. Sie sind alle Mitglieder von Gründerklanen und werden *gisik* genannt. Jeder von ihnen

⁵² *abit*: alt; *ndu*: Mann.

hat während der folgenden Zeremonie eine andere Aufgabe, verkörpert einen anderen Teilbereich der urzeitlichen Figur:

Zwei *gisik* halten entweder eine Schere des grossen Flusskrebsses *kabun* oder ein Stück der stacheligen Rinde der Liane *kuvuru*, um den Novizen damit die Hände zu schürfen. Heute wird oft dazu ein Stück Büchsenblech verwendet. Ein Mann röhr in ein Brüllrohr, mit dem die Stimme von Kivimbangi dargestellt wird. Ein weiterer hält den Holzpenis, der oben aus der Umzäunung herausragt. Die Harnröhre des Holzpenis ist durch ein Loch markiert, in das eine dem *ngego* zugeordnete Blüte gesteckt wird. Der fünfte *gisik* trägt eine Gesichtsmaske aus Kokosfaserstoff, *ndsuaŋa*, mit Kasuarfederbart. Er wird *abit ndu*, «alter Mann», genannt und zeigt hie und da sein Gesicht nach draussen.

Aus der kleinen Umzäunung ertönt nun längere Zeit die Stimme des «alten Mannes». Am Nachmittag verlassen die Novizen und die jüngeren der Initiatoren das *sai* und begeben sich zum *ngego*. Ihre gefüllten Sagotaschen und ihre Betelutensilien, die sie mitführen, legen sie am Kulthügel, *waak*, ab. Ein Novize nach dem anderen streckt nun seine Hand in die Umzäunung und versucht, den Kasuarfederbart des «alten Mannes» zu halten. Dieser weicht zurück, die Hand des Novizen wird mit der Krebsschere und der stacheligen Rinde blutig geschürft. Endlich wird ihm erlaubt, das Kinn der Maske zu berühren. Diese Berührung ist stellvertretend mit der Berührung des Penis des «alten Mannes». Das Brüllrohr zeigt an, ob die Berührung gelungen ist: «*wuna sik ana kut mina-aaaa*», «du hast meinen Penis nicht ergriffen», oder: «*tampa kut mina-mmmmmh*», wenn der Novize den Bart berührt hat.

Die Initiatoren bestimmen, welche der *mbandi* und der jüngeren, schon initiierten Männer dabei das Gesicht des «alten Mannes» sehen dürfen.

Anschliessend holen die Novizen ihre Sagotaschen und Betelutensilien und springen über die Leiter, der einige Sprossen fehlen, ins Obergeschoss des *ngego*. Sind alle oben angelangt, tragen die Initiatoren die kleine Umzäunung mitsamt den älteren Männern darin fort und werfen sie in den Sepik. So ist nicht ersichtlich, wer genau sich während der Zeremonie in der Umzäunung befand. Im oberen Stockwerk haben sich die *mbandi* nach Ritualgruppenzugehörigkeit um Palmblattscheiden mit Sagofladen geschart und beginnen, hastig zu essen. Die Initiatoren sind vom Sepik zurückgekehrt und entfachen unten im Männerhaus ein qualmendes Feuer, das die Novizen während des Essens fast erstickt.

Plötzlich rufen sie: «*anda wari kiliga?*», «welches Essen?» Dies veranlasst die Novizen, sofort das Essen stehen zu lassen; es gehört nun den Initiatoren, d. h. den *nyamun-alambandi* der Novizen, und wird nach unten getragen. Die *mbandi* selbst erhalten neue Sagofladen, und zwar von den Söhnen ihrer *nyamun-alambandi*, d. h. von ihren *suambu-alambandi*, die sie später einmal initiieren werden.

Dieses unterbrochene Essen heisst *nagwambi nau*.

Kanganamun
idealtypisch
Apram
B 11/1

gisik abit ndu

Im folgenden werden die Unterschiede zum Ablauf des *gisik* in Yensan herausgestellt.

Die Novizen greifen nicht in die kleine Umzäunung hinein, sondern müssen den herausragenden Holzpenis ergreifen, der durch die Wand des *ndimba* in Koitusbewegungen vor- und zurückgestossen wird. Ist dies allen *mbandi* gelungen und sind sie so im oberen Stockwerk angelangt, reisst ein Mann der Ritualgruppe des *ngego*, ein *mbandi-alambandi*, den Holzpenis aus der kleinen Umzäunung heraus und wirft ihn nach oben. Dort, im Obergeschoss des *ngego*, stehen die Novizen zusammen mit ihren schon initiierten *alambandi*, nach Ritualgruppen aufgeteilt, sich in zwei Reihen gegenüber. Vor dem Männerhaus sind die Frauen und Kin-

der des Dorfes versammelt und schauen zu. Fliegt der Holzpenis hinauf, schreien sie auf und rennen davon. Wie im idealtypischen Ablauf Palimbei beschrieben, bemächtigen sich die *mbandi* und ihre *alambandi* des Holzpenis und machen ihn pantomimisch zu ihrem eigenen.

Yensan
interpretativ
Bubari
Feldnotizen

gisik abit ndu

Das Berühren des Kinns des «alten Mannes», und somit seines Penis, ist eine direkte Kontaktnahme mit der Kraft dieses urzeitlichen Wesens und damit mit der Kraft des ersten Menschen des Dorfes, der hier starb. Es handelt sich dabei um dieselbe Kraft, die zu Beginn des Initiationsablaufs bei der Skarifikation den Novizen vermittelt wird.

Das Berühren des Kinns öffnet dem *mbandi* den Mund: Er darf wieder laut lachen und unaufgefordert auch mit Frauen und Kindern sprechen.

Yensan / Palimbei
Kanganamun
interpretativ

gisik

Das *gisik* bildet den endgültigen Abschluss der Initiationszeit; es ist das letzte grosse Ereignis in dieser Kette von rituellen Abläufen. Erst nach dem *gisik* hört der *mbandi* auf, *mbandi* zu sein, und ist formal ein vollwertiges Mitglied der männlichen Ritualgemeinschaft.

Zur Interpretation des *gisik* meint der Mythologe Apram aus Kanganamun:

«Drei Männer haben das Schneiden [d.h. die Initiation] in der Urzeit eingeführt: Kivimbangi, Maingiwani und Maindumbangi. Zu dieser Zeit, als die ersten *mbandi* den *ndimba* verlassen sollten, sagten diese drei Männer: «Es ist schlecht, wenn in späteren Zeiten die Männer nichts über die Hintergründe der Initiation wissen und sich auch nicht bewusst sind, dass wir zum ersten Mal initiiert haben.» Also bauten diese drei einen kleinen *ndimba* unter der Leiter des Mindsimbit [des ersten urzeitlichen *ngego*]. Die *mbandi* müssen als letztes den Penis des *abit ndu* [= alten Mannes] halten. *gisik* heisst sein schwarzer Penis [schwarz ist die Farbe des Kampfes]. Der Penis ist aus Holz, ein Loch zum Urinieren wurde angebracht, und rote Blumen, *magnamove*, wurden hineingesteckt; er ragt zum *ndimba* hinaus. Kivimbangi handelte so, und wir tun noch heute desgleichen.»

Kivimbangi ist das urzeitliche Wesen, das zum ersten Mal im urzeitlichen *ngego* Mindsimbit die Initiation durchführte. Seine spirituellen Kräfte, *kondou*, sind es, die dem *mbandi* während der Initiation vermittelt werden. Das Berühren des Kinns und/oder des Penis dieses urzeitlichen Wesens ist eine nochmalige direkte und intensive Kontaktaufnahme mit diesen Kräften. Dieser Kontakt gipfelt darin, dass sich die *mbandi* den Penis von Kivimbangi zu eigen machen, sich des Wesens und der Kraft von Kivimbangi bemächtigen. Vom passiven Status des *mbandi*, des Novizen, wechseln sie endgültig zum aktiven Status des potentiellen Initiatoren. Im Triumph fordern sie die *abwan*-Maskengestalten, von denen sie während der Initiation gepiesackt und geschlagen wurden, zum Kampf heraus, um sie endgültig zu besiegen.

Bemerkenswert ist, dass beim *gisik* mindestens vier bis fünf Ritualgruppen, also die gesamte männliche Ritualgemeinschaft, beteiligt sind. Dies steht im Gegensatz zu den vorherigen Ritualen des Initiationsablaufs, die fast ausschliesslich auf Interaktionen zwischen Novizen und Initiatoren, d.h. zwischen den angrenzenden Ritualgruppen, beruhen. Das *gisik* wird von den Vätern der Novizen inszeniert, im Normalfall also von den Ritualgruppen des *ngego* (*mbandi-alambandi* und ältere). Die zwei bis drei nächstunteren Ritualgruppen, Initia-

toren und Novizen von ein bis zwei Ritualgruppen, stehen im Mittelpunkt des Geschehens. Zum ersten und einzigen Mal im Initiationsablauf wird auch die Ritualgruppe der Kinder der Initiatoren, also die der zukünftigen *mbandi* der jetzigen Novizen, einbezogen: Die Novizen müssen ihr Essen der nächstoberen Ritualgruppe, d.h. den Initiatoren, abgeben, erhalten dafür aber Essen von ihrer nächstunteren Ritualgruppe. Dies demonstriert ihren jetzt vollwertigen Status in der männlichen Ritualgemeinschaft, wo Essen von unten nach oben und Rituale (inklusive Initiierung) von oben nach unten gegeben werden.

waal nimbi dsangindi

(= Das Reinigen der Zähne des Krokodils)

Palimbei

31. Dezember 1972, ab 14 Uhr

Feldnotizen

Töpfe mit Essen werden ins *ngego* gebracht. Sagofladen werden auf Palmblattscheiden ausgelegt und ins obere Stockwerk gebracht; die Töpfe mit der restlichen Nahrung bleiben unten. Dieses Essen ist ein Teil der Bezahlung der Väter der Novizen an die Initiatoren.

Oben sind die *mbandi* in zwei Gruppen – entsprechend ihrer Ritualgruppen-Zugehörigkeit – um zwei Haufen Essen geschart, mit ihnen jeweils auch ihre *nyamun-alambandi*. Auf Befehl gehen die Novizen in die Knie und geben ein Zischgeräusch von sich. Die *mbandi* halten bereits einen Sagofladen in der Hand und essen jetzt so schnell wie möglich. Das Zeichen für den Beginn des Essens ist das Gejaule eines Hundes, der unten im Männerhaus von einem alten Mann geschlagen wird. Der Hund wird nochmals geschlagen und jault abermals auf, die Novizen unterbrechen sofort ihr Essen und übergeben es jeweils den *nyamun-alambandi* der anderen Essensgruppe. Nun bringen die Familien der Initiatoren den Novizen frisches Essen. Das Essen ist um 16.20 Uhr beendet, anschliessend werden die Novizen mit Erde angestrichen.

Anzumerken ist, dass die Novizen am Morgen des gleichen Tages aufgefordert worden waren, einen Hund zu schlagen. Als sie es getan hatten, wurde ihnen eröffnet, dass sie damit ein Verbot übertreten hätten und deshalb keine Nahrung erhalten würden.

Yensan

idealtypisch

Keman, Bubari

K 8-9 und 12

tigit ndsigi (Stuhl/schlagen)

Das *tigit ndsigi* findet unmittelbar nach dem *gisik* statt, entweder mit dem «unterbrochenen Essen», *nagumbi nau*, dazwischen oder gleich anschliessend.

Die *mbandi*, nur mit dem *sitmbi* bekleidet, sitzen unten im *ngego*; hinter dem *waak* auf der *damangego*-Seite des *wompuno* warten die Frauen und Kinder.

Der folgende Ablauf spielt jeweils zwischen zwei Männern, einem *mbandi* und einem seiner schon initiierten *nyamun*. *nyamun* ist in diesem Fall nicht eine Bezeichnung für die Stellung im Ritualsystem, sondern ein verwandtschaftlicher Terminus: Beide Männer stammen mütterlicherseits aus demselben Klan; sie sind *suambu* und *nyamun*, d.h. im klassifikatorischen Verwandtschaftssystem jüngerer und älterer Bruder. Die Ritualgruppenzugehörigkeit spielt keine Rolle, der schon initiierte *nyamun* gehört aber auf jeden Fall zu einer höheren Ritualgruppe als der *mbandi*. Der *nyamun* ergreift den Hocker des *mbandi*, trägt ihn hinaus vor das *damangego* und setzt sich mit einem Stock in der Hand darauf. Er ruft den *mbandi*, der ihm den Hocker wegnehmen muss. Der *nyamun* fällt vom Hocker, erhebt sich und prügelt den *mbandi* mit dem Stock. Die leiblichen und klassifikatorischen Brüder und Schwestern des

mbandi bitten den *nyamun*, sie auch zu schlagen. Dieser schlägt sie der Reihe nach auf den Rücken. Durch dieses Schlagen übernehmen die *mbandi* rechtmässig und offiziell ihre Hoker. Der *mbandi* muss beim Schlagen den *nyamun* festhalten und zu Boden werfen. Dadurch übernimmt er spirituelle Kraft von diesem *nyamun*.

Nach dem gleichen Prinzip können verschiedene *mbandi* zusätzlich noch andere Gegenstände übernehmen:

- Fruchtbaum *painingra*, der neben dem *ngego* auf dem *tubwi* (Erdwall) wächst:
Der *nyamun* steigt mit einem Stock auf den *painingra*-Baum und ruft, der *mbandi* solle den Stock holen kommen. Der *mbandi* klettert hinauf und entwindet seinem *nyamun* den Stock. Der *nyamun* fällt dabei vom Baum, erhebt sich schnell wieder vom Boden und verprügelt den *mbandi*.
- Fischespeer:
Der *nyamun* stellt sich vor eine der grossen *ngego*-Schlitztrommeln. Er hält einen Stock in der Hand und tut so, als sei es ein Fischespeer. Wiederum wird der *mbandi* gerufen und muss den Stock behändigen; dabei fällt der *nyamun* zu Boden. Er erhebt sich und schlägt den *mbandi*.
- Jagdspeer und Feuer können ebenfalls auf diese Weise übergeben werden.

Die eigentliche *mbandi*-Zeit ist nun beendet; der *mbandi* steht aber in der nächsten Zeit immer noch unter der Kontrolle der *nyamun-alambandi*. Etwa eine Woche lang hält er sich die meiste Zeit im Männerhaus auf und geht nur schnell nach Hause, um sein Essen zu holen. Mit seiner Mutter und seinen Schwestern darf er aber wieder frei reden. Seine *mbandi*-Insigien hat er zu sich nach Hause gebracht, nur das *sitmbi* ist im *ngego* geblieben.

Nach Ablauf dieser Woche bringt jeder *mbandi* ein bis zwei Büschel Arecanüsse und/oder etwas Essen für die *nyamun-alambandi* ins *ngego* und lässt sich das spärlich nachgewachsene Haar nochmals schneiden. Damit ist die Initiation endgültig abgeschlossen.

tigit ndsigi

Über die Bedeutung des Schlagens

Yensan

Keman

K 12/1

Text 32

Dieser Kampf, alle diese riesigen Dinge,

Palmblattscheide, grosse Stöcke oder Besen, sie nehmen sie und schlagen dich damit. Du musst dich umdrehen und diesen Besen ergreifen. Wenn du ihn festhältst, lassen sie von dir ab, sie können dich nicht mehr schlagen.

- 5 Sie können nicht mehr schlagen, sie lassen dich dann in Ruhe. Falls sie einen grossen Stock nehmen, hältst du diesen fest, dann lassen sie von dir ab, du musst ihnen alle Stöcke wegnehmen. Falls du den Stock nicht festhältst, schlagen sie weiter.

Falls er stark ist, holen sie noch einen Stock und

- 10 schlagen dich. Du nimmst den Stock, er lässt von dir ab. Wieder einer kommt dich schlagen, du musst den Mann festhalten, ihn gut festhalten, sein Bein unter ihm wegziehen und ihn auf den Boden setzen. Du setzt ihn nieder und übernimmst so seine Stärke, es ist zu Ende. Du hast seine Kraft genommen.

- 15 Falls es dein Bruder ist, dein älterer Bruder, schlägt er dich auch ziemlich, er hat Vorbehalte bei diesem Kampf. Er will, dass kein anderer Mann seine Kraft erhält, darum schlägt er dich, du bist sein Bruder.

Wenn er den Besen hält, schlägt er dich, und du nimmst
20 den Besen. Er nimmt einen anderen Stock und schlägt dich, du entwindest ihm
den Stock. Er ergreift ein Holzseil, schlägt dich, er
nimmt alle möglichen Stöcke, dich zu schlagen.
Du hältst ihn, hältst ihn ganz stark fest und spreizt seine
Beine auseinander, so dass er zu Boden fällt. Es ist zu Ende. Du übernimmst
25 jetzt alle seine Kraft.

tigit ndsigi

Yensan
interpretativ

Das *tigit ndsigi* in Yensan ist ein strukturelles Äquivalent des abschliessenden Kampfes gegen alle *abwan* aller *ngego* in Palimbei.

Unmittelbar anschliessend an die direkte Kontaktaufnahme mit dem *kond* des *Kivi-mbangi* (cf. *gisik*, interpretativ) «erobert» sich der *mbandi* das Recht auf die Objekte, die in den Bereich der männlichen Ritualgemeinschaft gehören. (Anzumerken ist, dass die *painin-gra*-Frucht in den *ngego*-Ritualen eine besondere Rolle spielt, vgl. Kapitel 1.4.2.)

Den *mbandi* wird weitere spirituelle Kraft von ihren klassifikatorischen Brüdern des mütterlichen Klans vermittelt. Nicht der *mbandi* sucht sich aus, wem er den Stock entreissen will, also von wem er Kraft übernehmen will, sondern er wird gerufen, eingeladen, sich eines bestimmten Gegenstandes zu bemächtigen.

Anschliessend erfolgen wie in Palimbei das letzte Haareschneiden und die Entlassung in den potentiellen Status eines vollwertigen Mitgliedes der männlichen Ritualgemeinschaft.

2.1.8 Zusammenfassung

Während eines bestimmten Initiationsablaufs finden kaum je alle beschriebenen Ereignisse statt. Die wichtigsten Elemente sind der Krokodilstanz, die Skarifikation, das *mbandi mbangu* und das abschliessende *navin*. Unabdingbar scheinen allerdings nur die Skarifikation und das abschliessende *navin* zu sein. Findet die Initiation zur Hochwasserzeit statt, wird das *waal mbangu* nur in reduzierter Form durchgeführt, bei Zwangsinitiation (wie z. B. in Yensan 1953) entfällt es ganz. In neuerer Zeit wird oft auch das *mbandi mbangu* weggelassen, wenn die Seklusion sehr kurz ist und sich auf das *ngego* beschränkt. Eine Extremform ist die in Kapitel 2.3.3 beschriebene Initiation während eines *wakin mbangu*, die nur aus einer formlosen Skarifikation besteht.

Je nach Situation und Engagement der Beteiligten kann dieses Gerüst durch Einfügen weiterer ritueller Ereignisse ausgebaut werden. Insbesondere die Rituale vom zweiten Übergang bis zum Ausklang (2.1.4–2.1.7)⁵³ werden bei kleineren, nur wenige Novizen umfassenden Initiationen oft nicht durchgeführt. Allerdings können die betroffenen Novizen das Versäumte bei der nächsten grossangelegten Initiation nachholen. Sie schliessen sich dann dem nächsten Schub Initianden im *sai* an und durchlaufen mit ihnen zusammen die Rituale, die den Initiationsablauf beschliessen. Während dieser Zeit sind sie wieder in den Status des *mbandi* zurückversetzt. Im pidgin werden diese jungen Männer «*mbandi bilas*» genannt, d. h. *mbandi*, die nur noch die Initiationsinsignien⁵⁴ zu erringen haben.

Initiationen in Yensan bis 1972

Zeitpunkt	Anzahl Novizen, der Ritualstufe(n)	Bemerkungen
ca. 1910	6	2 und 3
kurz vor dem Zweiten Weltkrieg	18	Anlaufstufen 1, 2; kein <i>sai</i> , sonst fast vollständig. 1, 2, 3
ein Jahr später	1	?
1947	3	1
ca. 1951	3	2
ca. 1953	9	Anlaufstufe 1; 1, 2
ca. 1955	2	3
ca. 1957	15	Anlaufstufe 1; 1, 2
ca. 1962	2	1, 2

⁵³ D. h. vor allem *mbandi mbangu*, grosse Waschung, *maan wabi*, *koapma ndsigi*, *simbuk nya*, *gisik*, *tigit ndsigi* und ihre Teilrituale.

⁵⁴ Hüftgurt und Schambedeckung, Ohrschmuck, Kalkbehälter und Spatel, Speerwerfer und Speer.

Zeitpunkt	Anzahl Novizen, der Ritualstufe(n)	Bemerkungen
1965	4	?
1966	4	1, 2 unvollständig
1969	3	1, 2 kein <i>sai</i> , sonst fast vollständig.
1971	3	Anlaufstufen 1, 2
1972	1	Anlaufstufe 2 unvollständig

Initiationen in Palimbei, 1920-1967

von den Informanten erwähnte Elemente des Ablaufs

Elemente:	ca. 1920								1967
<i>waal mbangu</i>	×	×	×	×	×	×	×	×	×
Wassertrommeln						×			
Kokosnuss-Essen		×							
<i>tipma nau ndwai</i>	×			×					
Skarifikation	×	×	×	×	×	×	×	×	×
Durchstechen der Ohren				(×)	×	×	×	×	
<i>mbandi mbangu</i>	×	×	×	×	×	×	×	×	×
Waschung im Sepik	×	×	×		×				×
Speere werfen				×			×	×	×
<i>koapma ndsigi</i>	×	×	×	×	×	×	×	×	×
<i>navin</i>	×	×	×	×	×	×	×	×	×
<i>simbuk nya</i>		×	×	×					

2.2 Maso schildert seine Initiation

Die Initiation von Maso in Palimbei war sehr reich ausgestaltet, zudem ist er ein begnadeter Erzähler; lassen wir ihn deshalb zu Wort kommen.

	Palimbei Maso K 23/2 Text 33
Meine Initiation	
<hr/>	
	Ich möchte erzählen, wie es war, als uns die Haut noch nicht geschnitten war. Die Ritualgruppe unserer Väter aktivierte die <i>wakin</i> . Sie schlugen die Schlitztrommeln im Payembit. Die Yensan kamen, die Kanganamun kamen, sie schlugen die Trommeln. So war es, als
5	wir jungen Männer zum See gingen; wir brachten Muscheln zurück, um sie zu kochen und zu essen. Wir gingen aus dem Dorf, als die Ritualgruppe unserer Väter Palmblattscheiden holte, um diese hier zu reinigen, die <i>mbandi</i> . Sie gingen nach Katguri bei Kanganamun, um die zwei Palmblattscheiden zu schneiden, und brachten sie. Sie brachten sie,
10	wir sahen niemand, wir waren am Wasser, sie kamen auf dem Weg. Sie kamen auf dem Weg und brachten diese Dinge ins <i>sai</i> . Sie legten sie nieder und spielten uns einen Streich: Sie sagten: «Oh, was ist los? Diese Gruppe kleiner Jungen ging an den See, um Muscheln zu holen, sie haben uns gesehen, sie haben diese
15	Palmblattscheiden, die wir gebracht haben, gesehen!» So also verdrehten sie es. Sie gingen hinunter ins Männerhaus und diskutierten. Sie drehten diese zwei <i>wakin</i> . Die zwei waren still, sie schlugen nicht mehr, es wurde hin und her geredet, dann kamen sie und riefen uns: «Ai, ihr alle kommt herbei!»
20	Auch mein Vater kam und sagte: «Ai, was habt ihr getan, ihr habt die Ritualgruppe eurer Väter geschlagen, oder wollt ihr unsere Schweine töten?» Wir wussten nicht mehr, was wir sagen sollten, wirklich nicht, wir waren verwirrt. Wir schrien wild durcheinander, banden das Kanu fest, die Muscheln
25	liessen wir darin liegen, einige rannten fort in den Wald. Ich und mein Bruder, wir gingen ins Haus. Dort blieben wir, sie redeten hin und her, so blieben wir

- im Dorf. Nagwan sagte: «Ich gehe voran und hole Perlmuschelschalen anstelle eines Schweines.» So sprach er
- 30 zum Vater. Er sagte, dass sie kommen könnten und mein Schwein töten. Es war eine riesige Sau. So machte es mein Vater, er sagte es ihnen: «Gut, ihr könnt das Schwein wegen meines Sohnes töten, es ist unter meinem Haus.» Alle eilten herbei. Sie eilten herbei, töteten das Schwein und trugen es fort. Sie zerlegten es,
- 35 kochten und assen es. Dann aktivierten sie die Geistwesen. Die *wakin* – sie schlugen im Innern (die Trommeln). Diesmal nahmen sie uns noch nicht in die Umzäunung, um uns die Haut zu schneiden. Es war das erste Mal, der erste Verstoß, den wir begingen.
- 40 Später waren wir keine kleinen Jungen mehr, wir waren riesige, grosse junge Männer. Noch viele mehr im Nambariman. So waren wir. Es war das erste Mal, als uns auf diese Weise ein Schwein getötet wurde, und es gab nichts an uns auszusetzen. Es ging weiter, das Ritual ging weiter, hinaus, dann ging es zu Ende, wir
- 45 schauten das Ende des Rituals an. Dann war es fertig. Nun zum zweiten Mal: die Ritualgruppe der Väter, wir gehörten zu insgesamt drei Männerhäusern, Nambariman, Payembit, Andimbit, sie sprachen sich ab, und sagten zu-(?), Wabi sagte: «Was ist denn los, sie sind riesig gross. Sie sind da und treiben lauter
- 50 Unfug mit uns Vätern, und sie wollen noch mehr Unfug mit den Dingen des Männerhauses treiben, Flöten, Schlitztrommeln, all die verschiedenen Dinge, damit stellen sie Unsinn an. Denn sie sind jetzt erwachsene Männer, sie halten uns zum besten, – . – lassen wir sie, dann bleiben sie so und veranstalten etwas im Männerhaus, und
- 55 alle Frauen, Kinder des Dorfes können zusehen.» So beredeten sie sich. Sie sagten: «Ich glaube, – vorher und stellen es zu ihnen. Morgen kannst du auch das Klanginstrument schlagen. Du kannst es so den jungen Männern mitteilen, es im Dorf verkünden. Der Kiap ist in Aibom, morgen kommt er, er wird in Malingei landen und kommt dann
- 60 herauf.» So legten sie es sich zurecht. Die Nachricht ging zum Andimbit, zum Payembit, Nambariman, sie beredeten es zusammen. Das erste Klanginstrument war im Nambariman, der Tultul gehörte zum Nambariman. Das erste Klanginstrument im Nambariman, das zweite Klanginstrument im Payembit, die dritte im Andimbit. So können die Klanginstrumente
- 65 in drei Männerhäusern zugleich erklingen. Dann meinen alle jungen Männer und die grossen Männer, es sei wahr. Dann kommen alle jungen Männer hinaus, um das Gras auf dem *wompuno* zu schneiden. Sie nehmen Sicheln, sie schlafen bis am nächsten Morgen, also heute, um sechs Uhr morgens kamen sie hier zum
- 70 Nambariman. Auch der Klang aus dem Payembit und dem Andimbit sagte: «Oh, ihr Männer alle, grosse Männer und junge Männer, ihr könnt nicht fort, auch die Frauen sollen das Gras hinter dem Haus schneiden und auch unter dem Haus wischen. Der Kiap ist nicht in Aibom, ... er kommt jetzt, ich glaube, die Aibom haben ihn mit dem
- 75 Kanu hierher gebracht, es ist keine Zeit übrig, der weisse Mann wird schnell hier sein.» So logen sie uns an. Wir dachten, es sei wahr. So nahmen alle jungen Männer des *mbore* die Sicheln und stürzten hinaus.

Hihihih. Wir schufteten, auch die Väter, wir schufteten zusammen.
 So ging es, die Väter und unsere *nyamun-alambandi*
 80 sahen, wie wir die Sicheln schwangen, um das Gras in Ordnung zu
 bringen. Die Ritualgruppe der Väter verliess (uns), sie
 gingen, gingen hinunter, gingen zum Andimbit. Die Arbeit blieb allein
 uns überlassen, uns vom Nambariman. Wir schufteten,
 wir wischten zusammen, warfen es fort, wischten, warfen fort, alle
 85 gingen. Die Männer des Payembit, Nambariman, Andimbit, sie gingen
 zusammen zum Andimbit, sie schmückten sich ganz gewaltig.
 Strichen sich schwarze Farbe hierhin, nahmen diese rote Blume, steckten sie sich
 auf die Köpfe, ganz herum, einige strichen ... etwas
 auf die Narben, diese, die sie haben. Sie kamen herauf. In einer Reihe
 90 kamen sie herauf. Wir starrten sie an: «Was wollen sie hier tun?»
 So dachten wir, wir blieben an der Arbeit, schnitten Gras
 und warfen es auf den Erdwall, wir kamen herauf. Sie kamen und gingen
 ins Nambariman, sie sprachen alle auf einmal, die ältere
 Ritualgruppe und die Gruppe der Väter kamen, gingen hinein. Sie brachten das
 95 *yina* (?) und sagten: «So also», sie legten alles nieder, was sie
 angefertigt hatten, und zerstreuten sich dann. Es war halb...(?) gleichwohl
 blieben sie. Dann kamen sie hier heraus, umzingelten uns,
 sie ergriffen einen, zwei Männer, drei Männer,
 hielten uns. Einige von uns rannten ... hihih. Sie ergriffen
 100 uns alle. Brachten uns ins Männerhaus: «Ihr seid keine
 Frauen, die wegrennen können, ihr seid Männer. Warum hast du riesiger
 Mann keine Narben auf deiner Haut? Jetzt kommst du hinein!» So
 schimpften sie herum. Einige rannten fort, die anderen unserer älteren
 Gruppe machten sie ausfindig, fingen sie und brachten sie.
 105 Wir alle wurden ins Männerhaus gebracht.
 Zwei Flöten wurden heruntergezogen und die anderen Dinge
 des Männerhauses. Alles wurde heruntergezogen. Zusammengelegt.
 Sie setzten uns zusammen, wir setzten uns auf
 die Erde, hihih. Wir sassen auf der Erde, wo sie uns hingesezt
 110 hatten, sie sagten: «Dies ist eine Flöte, wir halten sie so
 und legen die Hand hierhin, so blasen wir sie.» Sie zeigten es uns, sprachen zu uns:
 «Dies ist die Schlitztrommel, ich schlage die Trommel, dies ist
 die kurze Flöte, sie ist *nyange* des *wakin* hier, wir
 schlagen (ihn) so.» Sie erklärten und zeigten, dann ging die Instruktion
 115 zu Ende. Sie sagten: « Jetzt könnt ihr nicht mehr ins
mbore, ihr müsst im *ngego* bleiben. Ihr habt alles
 vom Männerhaus gesehen, es ist fertig, mehr gibt es nicht.
 Die Väter können jetzt den Zeitpunkt festlegen, dann wird
 eure ältere Ritualgruppe zusammen mit der Gruppe der Väter das Material für
 120 die Umzäunung holen können, Palmblätter, alles, Lianen, Bambus, können sie
 bringen.» Sie sprachen so. Wir gingen nun nicht mehr ins
mbore, wir blieben im *ngego*. Wir blieben nicht lange
 Zeit, ich glaube eine Woche etwa. Sie waren beschäftigt, liefen hin und
 her, brachten reife Kokosnüsse, Sago, Betelfrüchte, um sie
 125 dem Krokodil, *waal*, zu geben, den Männern, die tanzen und singen sollten, sie waren
 beschäftigt zu-, die Gruppe der Väter
 kam und ging, um die Dinge zu holen. Wir arbeiteten auch,
 schnitten Schilf für Fackeln, die

von den Tänzern getragen werden sollten. Wir bereiteten ebenfalls vor. Die Väter
 liefen hin- und her, um genug Betelfrüchte herbeizuschaffen. Sie sagten: «Jetzt
 130 also, diese Woche etwa am Montag, am Dienstag werdet ihr
 das Material für die Umzäunung holen, Bambus und Palmlätter und
 Lianen, ihr werdet es holen.» Die Gruppe der Väter sprach nun.
 Unsere ältere Ritualgruppe ging nun in den Wald, um all dies zu schneiden
 und herbeizubringen. Sie kamen zurück, brachten alles zusammen, sie sprachen: «Gut,
 135 morgen!» Sie waren beschäftigt, nun den Bambus einzustecken, festzubinden,
 das Männerhaus zu umzäunen, das Männerhaus Nambariman. Eine riesige
 Umzäunung zog sich um das Männerhaus ... erstreckte sich von ganz unten
 und friedete das Haus ein, schloss das Männerhaus ein, sie hagten es ein.
 Als es fertig war, ging man schlafen, am nächsten Morgen früh wurden
 140 die Palmlätter eingehängt. Die Mütter hatten Sagofladen gebacken, die
 wir holten, die wir ihnen am Morgen brachten. Als es fertig eingezäunt war,
 gingen sie sich waschen, kamen zurück und setzten sich zum Essen. Nachher
 mussten wir warten. Um fünf Uhr fing der Auftritt an.
 Er fing an und dauerte an. Wir Knaben, die Väter und
 145 unsere ältere Ritualgruppe, wir nahmen reife Kokosnüsse, wir nahmen den Knochen des
 Kasuars. Die Väter beendeten den Auftritt, wir gaben (es?) ihnen,
 einer kletterte hinauf als erster. Der nächste folgte ihm,
 ein weiterer war in der Mitte des Stammes der Kokospalme, der nächste stand
 auf dem Boden. Der erste Mann nahm diesen Knochen des
 150 Kasuars. Der Vater vollzog zuerst das Ritual und ging dann hinauf, um die Kokosnuss
 zu stechen.
 Er hielt den Kasuarknochen und drehte ihn, die Kokosnuss-,
 ihr Stiel brach, er hielt ihn fest, gab ihn hinunter. Der Mann, der
 hinter ihm war, nahm diese Kokosnuss zusammen mit dem Knochen
 des Kasuars, gab dies wiederum dem nächsten, der ganz nahe hinter
 155 ihm war. Gut, dieser hielt sie und gab sie wiederum dem Mann, der auf dem
 Boden stand. Jetzt brachten sie sie ins Haus. Im Haus wurde sie
 geschält und geraffelt. Sie wurde in ein grosses
 Tongefäss getan, wie ein grosser Kochkessel. Dieses Gefäss
 nennen wir, sein Name ist *kambio*, dort hinein wurde sie geraffelt. So
 160 machten es auch die Ngragen, auch die Sui taten es so,
 in einer einzigen Nacht. Das Ritual ging weiter, als dies getan wurde.
 Wir jungen Männer, es ist *karikisi*, das das
 Klanginstrument darstellt (?). In der Nacht gingen wir zu Bett, etwa um halb sieben
 oder acht, wir versammelten uns, um schlafen zu gehen,
 165 wir stellten uns in einer Reihe auf. Eine Reihe Männer, eine Reihe
 Frauen, das *karikisi* dazwischen. Die Schlitztrommel wurde geschlagen,
 als dann das Klanginstrument ertönte. Die Männer riefen aus: «Warum
 ertönt zuerst die Schlitztrommel und dann das Klanginstrument, warum?»
 Also wurde das Ritual aufgehoben, es wurde
 170 unterbrochen. So war es. Die Männer von
 Yensan, Kanganamun, Malingei, Palimbei, alle hatten sich
 hier zu diesem Ritual versammelt. Sie waren zusammengekommen.
 Die jungen, auch ihre jungen Männer, die Frauen von
 Yensan kamen, um den Frauen hier zu helfen, sie hatten auch reife Kokosnüsse geschält
 175 und geraffelt, sie hatten *ndsangwi* gekocht. Sie kamen,
 uns bei diesem zu helfen, um es den Männern,
 die das Ritual durchführten, zu geben. Sie waren hier, wir gingen zusammen, auch einige

- Knaben von Yensan. Der Mann, der noch lebt, Kisaknagwan, der
in Yensan war, er kam auch, er wollte seiner Vorfahrin helfen,
180 die hier war. Er wollte hier in die Umzäunung gehen. Er
kam also auch. Nun wurde das Klanginstrument geschlagen, und wir kamen zusammen.
Auch Kisak sagte: «Ai, ein Gottesdienst, war hier ein Gottesdienst?» Er
schrie einfach, dann kam ich zurück, da sprach er so,
ging hinunter und kam hinein: «Ai, wer hat euch geheissen, das
185 Klanginstrument zu schlagen?» Nur Gerede, und sie schlugen uns ganz
fürchterlich. Männer, Frauen, alle gluglugluglu rannten wild herum, hihihhi.
Sie fanden nur einige, die sie verprügelten, ich war hier im –, ging zurück
ins Haus. Also gut, die Väter hatten uns die Kokosnuss vorbereitet, das Essen
für den nächsten Tag wurde hineingebracht. Wir assen. Wir
190 blieben, und unsere Eltern gaben *nambe* den
Männern, die das Ritual durchführten, sie gaben ihnen Essen.
So ging es, bis es dämmerte, sechs Uhr. Wir alle wurden geholt,
um ... zu gehen, hinein. Wir gingen uns
waschen, holten rote Erdfarbe, schnitten – nachdem wir uns gewaschen hatten, bemalten
wir uns
195 mit der roten Erdfarbe. Dann nahmen wir ein *mangwa*-Blatt
und legten es als *sitmbi* an. Dann nahmen wir eine *nyao* und legten sie uns
um den Hals. Wir nahmen den *yat*, der mit Palmfasern geschmückt worden war,
jeder nahm einen. So
kamen wir also, gingen hinunter ins Payembit. Die Ritualgruppe der Väter, die Männer,
200 die uns hineinbringen sollten, alle versammelten sich, und
die Männer, die das Ritual durchführten, tanzten und sangen weiter. So
gingen wir also, die Aibom waren gekommen, Malingei, Aibom, Yensan,
Kanganamun, alle Der Tanz ging hin und her. Sie
warteten bis halb sieben. Wir warteten auf das Feuer, auf das Feuer der
205 Umzäunung, das herauskäme. Wir waren alle da, und unsere ganze ältere Ritualgruppe,
die vorher in der Umzäunung gewesen war und schon geschnitten war, im
vorigen Jahr oder in der vorigen Jahreszeit. Sie kamen zusammen mit uns, sie
gingen hinein, erstickten das Feuer. Dann gingen wir alle hinein.
Dort blieben wir. Wir enthüllten dieses Krokodil,
210 ein Palmblatt, dieser Bambus war geschnitten und geformt worden, so zurecht gemacht,
dass zwanzig Leute hineinpassten. Es waren zwanzig Bambusstücke
da. Wir gingen also hinein, wir zerstörten es. Sie sagten:
«Es ist das Krokodil.» Wir zerfetzten diese Palmblätter, den Bambus,
wir zerstörten sie, liessen Bambus und Palmblätter liegen.
215 Es wurde nun geöffnet, und sie sagten: «Gut, wir nehmen sie ... unser Krokodil,
dieses Krokodil wird euch fressen.» So sagten sie uns,
sie getrauten sich nicht, hihihhi. Gut, wir nahmen einer nach dem anderen je einen,
zwanzig Stücke Bambus, zwanzig insgesamt. Wir
blieben. Sie brachten unsere Kanus herbei, ein Kanu
220 ein *mbandi*, ein Kanu ein *mbandi*, brachten alle
Kanus in die Umzäunung. Legten eines nach dem anderen hin,
bis es genug waren. Wir setzten uns aufrecht auf unsere Ruhe-Kanus,
wir setzten uns. Die Männer, die uns
schneiden sollten, stellten sich auf, ein *mbandi* zwei Männer,
225 ein *mbandi* zwei Männer, drei Männer, so stellten sie sich auf.
Die eine Seite wurde geschnitten. Sie sagten: «Gut, aktiviert
das Krokodil. Das Krokodil muss rufen.» So wurde ein Schwirrholz geschwungen,

- das Krokodil rief. Die Flöten wurden geblasen. Sie schnitten unsere Brust. Der Mutterbruder sass dahinter, um jeden einzelnen *mbandi* festzuhalten, bei jedem sein Mutterbruder, sie hielten (uns). Ich auch, mein Mutterbruder hielt mich, Gorume hielt mich. Gorume hielt mich, und meine Verschwägerten Yaombangi und Moun, die beiden stellten sich auf, um meine Brust zu schneiden. Als sie damit fertig waren, legten sie mich nieder, ich lag da, und Yao schnitt mir
- 235 *ndsindi* in meine Haut. Moun, Yao und Gorume standen da und schnitten mir die Haut, bis es fertig war. Sie waren fertig, und ich ging mich waschen. Ich durfte nicht auf die anderen warten. Wer zuerst fertig ist, muss zum Wasser. So ging es, alle wurden geschnitten.
- 240 Acht Uhr, es wurde neun Uhr, halb zehn, fertig. Alle waren fertig und gingen sich waschen. Dann kamen sie zurück, und uns wurde Öl auf die Haut aufgetragen, auf den Rücken. Wir blieben, die Ritualgruppe der Väter, unsere ältere Ritualgruppe – sie bliesen Flöten. Sie brachten unser Essen
- 245 herbei. Wir setzten uns und assen, wir durften nicht mehr mit den Händen die Sagofladen, die Fische halten, es war streng verboten. Es gab Zangen, um sie zu halten, hihihi.
- So, wie du es bereits gesehen hast. Einige Sachen machten wir im Payembit. Alle Tage gab es Kampf, dann Essen, dann Kampf, dann Essen. Nur nachts wurde nicht gekämpft, nachts gab es kein
- 250 Essen. Am Tag, am Morgen um sechs Uhr, sieben Uhr, der Kampf dauerte bis sieben Uhr. Dann kam die Essenszeit, da gab es keinen Kampf, er hörte auf. Nach dem Essen kam der Kampf wieder auf und dauerte bis zwölf Uhr, dann kein Kampf. Nach zwölf Uhr ging der Kampf weiter.
- Als es vier Uhr war, das war Essenszeit,
- 255 war der Kampf zu Ende. Sie gingen hinaus, um sich zu waschen. Wir gingen hinaus uns waschen, strichen uns Erdfarbe ein. Wir wuschen uns, es gab keinen Kampf, er war vorüber. Wir kehrten zurück, das Essen war zu Ende, es gab keinen
- Kampf mehr, er war ganz vorbei, fünf Uhr, sechs Uhr. Es gab keinen Kampf mehr. So ging es jeden Tag, drei Monate lang, im
- 260 *ngego*. Dort blieben wir. Zwei Monate, ein Monat vorbei, da trugen sie uns hinaus zum Sepik, um unsere Haut zu waschen.
- Nachher kehrten wir zurück. Wir waren immer noch im *ngego*, wo uns die Haut geschnitten worden war, als diese junge Frau kam, um das Wasser aus ihrem Kanu zu schöpfen.
- 265 Sie brachte den Teller und schaute nicht. Die andere kam hinein, um den Teller zu holen, die andere war ein wenig dick, es war ihre Mutter. Ich befand mich noch im *ngego*, als sie mir die Haut geschnitten hatten. Sie nannte meinen Namen, sie mochte mich, nannte
- meinen Namen ... hörte nun, sie ging meinen Vater fragen. Der Vater
- 270 sagte: « Frag ihn, ob er mag.» Sie fragte mich, und ich sagte: « Es ist gut, sie erhält etwas von mir, sie erhält den Armschmuck von mir, sie kann ihn behalten, ich möchte sie.» Die Nachricht kam zurück zum Vater, und er sagte: «Gut, ich kaufe dir die Frau.» Ich war noch in der Seklusion, als sie mir eine Frau kauften. An diesem Tag kauften sie sie, und am
- 275 nächsten Tag, die Männer unserer älteren Ritualgruppe sagten: «Ai, früher haben wir das nicht so gemacht. Als wir im *ngego*

- waren, nachdem uns die Haut geschnitten worden war, kauften unsere Eltern uns keine Frau. Diese Art Gesetz, sie machen eine neue Mode, sie wollen uns demütigen.»
- 280 Unsere ältere Ritualgruppe sprach so. Sie wollten kämpfen, diskutierten es nur. Am nächsten Morgen gab es kein *suiyambe*, die Eingänge zum *ngego* wurden verschlossen. Alle Ausgänge wurden verschlossen, wir konnten nicht fort, wir mussten drin bleiben. Sie schlugen uns die ganze Zeit.
- 285 Um zwölf Uhr verboten sie uns die Sagotaschen. Sie nahmen unsere Hocker weg. Wir lagen auf dem blossen Boden, wir waren entsetzlich hungrig. Sie schlugen uns die ganze Zeit. Es gab einen *mbandi*, der ganz fortlief, hinunter, hinunter bis
- 290 Kapaimari auf ein Schiff, hihihhi. Das Schiff sollte kommen, und er wollte fortlaufen, aber dieses Schiff kam nicht. Das Schiff kam nicht, eine lange Zeit. Er hatte Angst vor diesem Kampf, so lief er ganz fort und versteckte sich im Wald. Unsere ältere Ritualgruppe schlug und schlug uns. Dort, wo sie
- 295 ihn suchten, war er nicht. Einige Frauen fanden ihn, er war hinausgegangen an die Mündung des Wasserlaufes, der aus der Richtung von Pagwi herführt. An diesen Ort war der *mbandi* gegangen und wurde gesehen, so also, sie kamen zurück und sagten: «Ai, wie schaut ihr nach zwei *mbandi* oder einem *mbandi*, er ist fortgelaufen,
- 300 wir haben ihn gefunden, er ist ganz zum Sepik gelaufen!» Sie kamen es erzählen, und unsere ältere Ritualgruppe sagte: « So also, wir haben nur in der Nähe gesucht, dabei ist er weit fortgelaufen!» Sie machten sich auf und eilten fort.
- (J. S.: Wer war dieser Mann, der fortlief?)
- 305 Wei, Weimeli rannte weg. Sie gingen also, er hockte auf einem Baum, sass dort; er nahm nur sein *yori*, zerriss es und legte es so hin. Er legte es so hin und setzte sich (darauf). Sie suchten ihn und fanden ihn: «Ai, komm herunter, was machst du da? Sie machen die fertig und du rennst so fort, Kampf ist nicht der Rede
- 310 wert. Ich glaube, du bist kein allzu starker Mann. Später im Krieg, wenn die Feinde kommen, wirst du ebenso davonlaufen, und die schändlichen Feinde werden dich mit einem Speer erlegen und dich wegtragen, um deinen Kopf abzuschneiden! Du bist kein richtiger Mann, da du wegläufst.
- Deine ganze Ritualgruppe ist geblieben und hat gekämpft,
- 315 warum bist du fortgelaufen?» Sie beschimpften ihn. Sie nahmen ihn und brachten ihn in die Umzäunung. Unsere Väter waren nicht hier, einige waren nach Tambunum gegangen, einer war nach Mindimbit gegangen, um reife Kokosnüsse für die Suppe zu holen. Sie waren dort, sie kamen zurück. Sie hörten davon: «Ai, ihr, ihr Väter seid
- 320 reife Kokosnüsse holen gegangen, und eure Kinder, deren ältere Ritualgruppe, hat sie wüst geschlagen, hat sie fertig gemacht.
- Heute haben sie noch nicht gegessen, einen ganzen Tag lang haben sie ihnen die Sagotaschen verboten, sie haben kein Essen im Bauch, sie sitzen nicht auf den Hockern, sie liegen auf dem blossen Boden ... auf dem blossen Boden und werden

325 immer noch geschlagen!» Die Väter vernahmen dies, sie kamen an Land und nahmen
Betelfrüchte.
Sie erzählten es dem Vater, meinem Vater: «Dies ist der ärgste Verstoss
deines Sohnes. Warum, wenn er in der Umzäunung ist,
kaufst du ihm eine Frau? Wegen dieses Verstosses schlagen sie
sie.» Mein Vater antwortete: «Ai, Unfug, Unfug richteten sie an.

330 Ist doch egal!» Er holte Betelfrüchte, einen Ast Betelfrüchte, brachte ihn
hinunter, legte dazu ein Paket Betelpfeffer, trug es herbei, gab es ihnen:
«Gut jetzt, nehmt es, es war schlecht von euch, zu schlagen!» «Es
war richtig, wir haben sie geschlagen, sie sind unsere jüngere Ritualgruppe,
wir haben sie nicht getötet, es ist nicht der Rede wert.» «Es war gut, dass ihr

335 sie geschlagen habt», sagte der Vater und gab ihnen Betelfrüchte. Damit war es beendet,
der Kampf war um fünf
Uhr zu Ende. Dann gingen wir uns waschen. Kamen wieder zurück,
erhielten Essen und legten uns schlafen. So ging es. Nach einem Monat
wurde unser Schmuck hergestellt. Noch ein weiterer Monat,
als es drei Monate waren, die Herstellung des Schmuckes dauerte, bis alle *mbandi* ihn hatten,

340 dann war der Schmuck fertig, und sie sagten: «An diesem Tag werden sie
hinaustreten, in dieser Woche am Donnerstag oder Freitag können sie aussen erscheinen.
So war es, der Schmuck war bereit. Die Zeit wurde festgelegt, morgen sollten
wir auftreten. So sagten sie. Als wir warteten, kamen zwei *abwan*,
zwei *abwan* kamen, sie ergriffen dieses Steinbeil

345 – ehm Holzbeil, ein falsches Beil. Nahmen es und hielten unsere Köpfe,
wie wenn sie uns schlagen würden. In unserer Sprache nennen wir es
abwan abarabie, schlugen uns. Ein anderer Mann, der es
abkriegte, rote Erde wie rote Farbe, Blut, hihhi. Sie
zwangen unsere Köpfe hinunter. Dann gingen wir

350 hinaus ans Wasser, wuschen uns, wuschen unsere Haut,
er ... kam an Land und schnitt unser Haar.
Diese Zeit waren die *mbandi*, drei Monate insgesamt blieben wir, wir sahen weder
wie Menschen noch irgendetwas aus. Das Haar hing uns
übers Gesicht, wir hatten langes Haupthaar. Uns wurde

355 das Haar geschnitten. Uns wurden die Körperhaare
geschnitten. Wir blieben bis zum nächsten Morgen.
Die *nyamun-alambandi* schliefen nicht, sie
bliesen die Flöten. Es dämmerte. Mangran, sie bliesen
Mangran, so wie sie am nächsten Tag die *nyangu*

360 beim Hinaustreten (begleiten wird). Sie bliesen die Flöte. In der Morgendämmerung
wurde unser Schmuck herausgelegt.
Er wurde an eine lange Bambusstange gebunden, in der gleichen Reihenfolge, wer
ganz hinten gehen sollte, dessen Bambusstange stand auch ganz hinten.
Bis es fertig war. Die kleinen Jungen gingen hinunter, wer zuerst dran war,

365 senkte seinen Kopf. Bald hatte er seinen Schmuck. Es wurde gegessen,
um zwölf war es beendet (das Essen), es wurde ein Uhr, zwei Uhr. Als es drei
Uhr war, wurde uns die Haut eingeölt.
Unser Schmuck wurde heruntergenommen. Das *ngawi* festgemacht,
das *ngawi* angezogen. Als alles fertig war, war es halb

370 vier etwa, halb fünf, ich habe zuerst halb vier gesagt. Um halb fünf
gingen wir hinaus. Wir schritten hinunter, umrundeten den *waak*.
Dann kamen wir zurück, wir kamen. Dann holten uns die mütterlichen Verwandten
einzeln an verschiedene Orte. Meine mütterlichen Verwandten, die

Ngragen, holten mich in ihren Dorfteil. Sie
 375 waren alle glücklich, ich ging, ich und (Wansila), wir zwei gingen
 auf eine Seite. (Tainemkapan?) ging auf eine andere.
 Die Handtrommeln wurden geschlagen. Die *mbandi* der Sui, auch sie
 gingen in ihre Dorfteile. Auch die *mbandi* der Ngragen gingen in einen Dorfteil, die *mbandi*
 der Simal in einen anderen. Wir gingen, stellten uns
 380 an die verschiedenen Orte der jeweiligen Klane, die
 Handtrommeln wurden geschlagen. So ging es bis fünf Uhr, ging es weiter bis sechs Uhr,
 fertig. Mein Bein war
 gerieben worden von meinen mütterlichen Verwandten, und wir hatten sie entschädigt.
 Dann gingen wir hinein ins Männerhaus. Nahmen
 die Wassergefäße zusammen mit den Sagotaschen, brachten sie.
 385 Wir selbst trugen sie ins (Wohn)haus. Die Sagotaschen
 zusammen mit dem Wassergefäß trugen wir. Als wir zurückkamen,
 gingen wir ... wir legten sie so hin. Das Feuer war schon vorbereitet, *simbuk*
nya. Ein Feuer war vor der Front des Männerhauses gemacht worden. Es war bereit,
 wir gingen dann einfach hinaus, (sie) sagten: «Ihr alle kommt». Wir gingen
 390 nun hinaus, steckten den *mino* und *mbambandsui* ein, stellten uns auf, steckten
 ihn ganz ein. Man durfte keine Bewegung machen ... den *mbambandsui* hier, man
 durfte keine Bewegung machen, er soll wie von selbst
 stehen bleiben, wie wenn er nicht gehalten würde, aber er wird gehalten.
 Er muss stehen bleiben, wir standen, standen – standen. Langes Feuerholz wurde
 395 so hineingelegt, dass das Feuer langsam brannte, wir
 durften ihn nicht herausziehen und wegstellen.
 ... und das Feuer brannte weiter.
 Dieses Feuerholz, ein *nyamun-alambandi* von
 uns sagte: «Ihr müsst bleiben, bis das Holz aufgebraucht ist.» Es war
 400 *suayinue*, ganz langes Feuerholz. So wurde das Feuer gemacht.
 Er konnte es so darauflegen, dann sagte er: «Dieses mein Feuerholz
 kann ich nicht hierhin legen, ich kann es nur so auflegen. Es brennt
 und brennt, das Feuer selbst wird dieses Holz aufbrauchen,
 dann könnt ihr weggehen.» So sprach er, legte nach, und wir
 405 mussten warten nur auf dieses Feuerholz, wir standen und standen.
 Dieses Feuerholz durften wir nicht berühren,
 die *mbandi* durften dies nicht, die *nyamun-alambandi*
 verfügten über dieses Feuerholz. Das Feuer loderte auf, ging etwas zurück,
 so blieb es. Wir mussten stehen, stehen, stehen,
 410 lange Zeit, bis elf Uhr nachts. Etwas von diesem Feuerholz war noch übrig,
 da sagte die Ritualgruppe unserer Väter: «Wir
 haben sie zu lange festgehalten, sie sollen nach Hause und schlafen!» Also
 wurde gesagt: «Gut, zieht eure (Speere) heraus und geht
 schlafen.» Wir machten uns also auf, zogen den *mino* und
 415 *mbambandsui* heraus, trugen sie mit uns fort ins Haus. Wir gingen schlafen.
 Um sechs Uhr, es war noch nicht ganz hell, kamen wir zum Feuer zurück,
 standen, standen, standen, lange Zeit. Um zwölf Uhr
 erhielten wir die Sagotaschen, wir durften uns drinnen
 ausruhen. Es war kein Niedersetzen, heute ist es so, die *mbandi*
 420 setzen sich auf Hocker und essen, wie du es gesehen hast, früher
 gab es dies nicht. Sie mussten stehen bleiben, einfach so stehen bleiben, so assen die *mbandi*.
 Wir gingen hinein, stellten uns hin. Nach dem Essen
 wuschen wir uns die Hände, tranken aus, gingen wieder hinaus und standen, standen,

standen lange Zeit. Um sechs Uhr kehrten wir zurück, assen
 425 und gingen wieder hinaus, standen, standen, standen. Um elf Uhr
 nachts gingen wir schlafen. Einen ganzen Tag standen wir. Am nächsten
 Tag kehrten wir zurück – standen am *simbuk nya*,
 wir blieben. Als es elf Uhr war, kam die
 Maskengestalt Maindimabwan, die zum Payembit gehört, herbeigelaufen
 430 mit einem Speer. Rannte zum Sepik, sie wollte uns zum
 Waschplatz treiben, sie rannte zum Sepik und kam herauf (?). Die Männer
 senkten die Köpfe, so standen sie da. Sie blieben und schauten, die Maskengestalt
 rannte: «Ai, kommt herbei *mbandi*, die Maskengestalt ist gekommen!» Wir zogen den
mino mbambandsui heraus und schossen (?) umher, ... (?) fochten
 435 unseren Kampf bis hinauf aus, hihihhi. Wir schwirrten
 wild durcheinander. Die Maskengestalt kam und umkreiste uns. Als sie zurückging,
 sagte die ältere Ritualgruppe: «Ihr könnt euch waschen gehen, es ist Zeit
 dafür, sie hat euch umkreist.» Wir kamen, gingen
 hinaus, an diesen Ort, wo die Männerhäuser stehen. Wir
 440 gingen hinaus, um uns zu waschen. Dann kehrten wir zurück und setzten uns
 zum Essen. Dann warteten wir. Am nächsten Tag sollte die richtige grosse Waschung sein,
 wir sollten hinunter gehen, zum Karakame. Bald
 sollten wir uns im Karakame waschen, auch die anderen Männer. Am Morgen
 gingen wir hinunter zum Waschplatz, sie errichteten eine Umzäunung.
 445 Der *abwan* ging hinein, und die *mbandi* hielten
 seinen Penis, weisst du darüber Bescheid?
 (J.S.: Ja, ich habe davon gehört.)
 Hihihhi, gut also, wir gingen uns waschen. Dann
 kamen wir zurück, gingen ins Haus mit den Sagotaschen,
 450 Wassergefässen, wir alle gingen nur ins Payembit, im Nambariman hatten sich die
nyamun-alambandi zusammengefunden. Es gab eine Umzäunung.
 Die Maskengestalt schrie: «Aaaaaaaah!» Die Maskengestalt
 schrie noch, eine lange Zeit, schon am Morgen rief sie
 und rief und schrie. Es wurde zwölf Uhr, es ging weiter, sie erwartete
 455 die *mbandi* und schrie. Wir gingen uns waschen, kamen zurück, trugen
 die Sagotaschen ins Payembit. Alle, meine ganze Ritualgruppe,
 alle legten es zusammen hin. Und die *nyamun-alambandi*, die
 mit uns gehen wollten, die einen Ulk machen wollten, sangen und tanzten
 mit uns, legten es mit uns hin.
 460 Sie sagten: «Alle sollen zurück kommen, es ist nun Zeit,
 es sind viele *mbandi* hier!» So sprachen sie. Wir machten uns um vier Uhr auf,
 kamen und legten die Sagotaschen nieder. Als es soweit war,
 steckte einer nach dem anderen die Hand hinein, hielt sein Kinn,
 sprang hinauf, dann war es fertig. Die letzten
 465 sprangen hinauf, Mevimgawi und Wei. Sie sprangen nach oben,
 auf der anderen Seite hinunter, und er ging hinauf, erschien nun. Der
 Penis des *abwan* wurde hinausgerissen und hineingeworfen.
 Er kam zum Vorschein, oben hatten sich die *mbandi* in zwei
 Reihen aufgestellt, die einen auf der einen Seite, die anderen auf der anderen Seite.
 470 Gut, der Penis des *abwan* flog hinauf, wurde gehalten. Alle *mbandi*
 hielten ihn so. Eine Hand des *mbandi* darf nicht
 leer bleiben, er muss ihn ganz halten. So geht es, bis alle durch sind,
 er wird zurück gelegt, oben. Dann gingen alle *mbandi* hinunter,
 um diese Umzäunung wegzutragen. Sie trugen diese

- 475 kleine Umzäunung weg. Die Maskengestalt schrie noch, wir trugen sie weg hinunter an diesen Ort, beim Payembit, *simbab*, zum Payembit trugen wir sie. Brachten sie hinunter, nicht zum Payembit, sondern dort, wo die Kirche steht, der Friedhof. Dort war früher dichter Wald.
- 480 Wir trugen sie hinunter und stellten sie ab. Dann fingen wir an, die Umzäunung zu zerstören. Da erschienen die *windsumbu* und griffen uns an, wir nahmen ihnen die Maskenhüllen fort. Dann kehrten wir zurück, gingen ins Männerhaus zurück und holten ein kleines Essen. Wir nahmen alles Essen aus den Taschen, die Töpfe, nahmen es,
- 485 legten es zueinander, es war für die *nyamun-alambandi*, damit sie es essen. Dann nahmen wir unsere kleinen Taschen, nahmen unsere Kalkbehälter, den *mbandi iavu*, nahmen alles, jeder einzelne. Einer für mich, einer für den nächsten, jeder hatte einen, wir nahmen ihn und versuchten nun, Betelfrüchte zu kauen. Dies war der
- 490 Tag, an dem zum ersten Mal Betelfrüchte gegessen wurden. Wir kauten Betelfrüchte und spazierten herum, gingen hinauf ins Payembit. Wir setzten es nieder, legten unsere Sachen auf den Boden und stiegen hinauf. Die Männer wollten mit uns kämpfen, sie standen bereit. Einige *windsumbu* und *abwan* standen bereit. Als wir hinaufstiegen, fand ein riesiger Kampf oben im Männerhaus statt.
- 495 Der Bodenbelag wippte auf und nieder, so rannten wir. Sie waren erschöpft, wir erledigten sie. Der Mann, der die Maskengestalt trug, wurde festgehalten und hinausgezerrt. Die Maskengestalt ist ein Mann, der sie trägt; er lachte nun und ging sich setzen. Der Mann, der das Gesicht des *windsumbu* trug, es wurde ihm weggerissen, diesen Kampf gewannen wir.
- 500 Alle hatten wir besiegt und gingen hinunter auf den Boden, nahmen wiederum unsere Taschen und spazierten fort. Wir gingen ins Andimbit, stiegen wiederum hinauf. Wo es kein Männerhaus hat, gibt es dies nicht. Überall, wo ein grosses Männerhaus stand, mussten sich nun die Männer zum Kampf rüsten. Die *mbandi* stiegen hinauf. Wir gingen hinunter nach Malingei, dort war das Mindsimbit,
- 505 dorthin gingen wir, das Männerhaus Mindsimbit, ein grosses Männerhaus war dort. Wir gingen, ein gewaltiger Kampf entbrannte. Wir gingen, kämpften und kämpften, nahmen alles fort. Wir machten uns auf hinunter zum Mangimbit, nach unten. Wir legten unsere Sachen nieder, stiegen hinauf, der Kampf entbrannte. Der Kampf dauerte lange. Als er
- 510 beendet war, gingen alle hinunter, nahmen die Taschen, kauten Betelfrüchte und spazierten zurück. Fertig, es war vollendet! Das *mbandi*-Leben war fertig, dies gab es nicht mehr, wir waren keine *mbandi* mehr, es war zu Ende.
- (Zwischenfrage von J. S. nach dem *mbandi mbangu*)
- Als wir in der Seklusion waren, wir hatten uns schon gewaschen, die ältere Ritualgruppe hatte uns schon zum Waschen gebracht im Sepik.
- 515 Wir berührten schon den Sago beim Essen. Die Väter bereiteten für jeden *mbandi* ein Schwein vor. Falls einer zwei *mbandi* hatte, ein Vater, war es ein Schwein. Den Unterkiefer des Schweines für den einen, den Oberkiefer des Schweines für den
- anderen. Falls ein Mann drei Söhne hatte, wurden ihm nur zwei Schweine
- 520 für zwei berechnet, der dritte war frei. Für einen Sohn war es ein Schwein. So wurden die Schweine für alle *mbandi* vorbereitet. Sie kauften

reife Kokosnüsse, Sago und Betelfrüchte und gaben alles zusammen. Dann wurde der Tag für das *mbandi mbangu* festgelegt.

In der Nacht vor dem festgesetzten Tag wurde die Umzäunung abgebrochen. Die grosse Umzäunung

- 525 um das Männerhaus wurde ganz abgebrochen und
ins *sai* gebracht. Die Umzäunung wurde hinter dem
Männerhaus, beim *sai* aufgestellt, wir sind hier im Nambariman, hier draussen gibt es
Sagowald, an diesem Ort. Die Payembit stellten die Umzäunung unten beim
Malingego auf. Die von uns stellten die Umzäunung
- 530 dorthin, richteten sie auf. Sie nahmen die Flöten, brachten sie
hinein in diese kleine Umzäunung. Dann machten wir
uns auf den Weg hinunter ins Payembit, wo wir blieben. Das Männerhaus
war nicht mehr eingezäunt. Wir warteten auf die *ndsangwi*-Suppe.
Wir warteten, und alle, die *mbandi*, die
- 535 in der Seklusion waren, und alle anderen bereiteten *ndsangwi*, zerlegten Schweine, schälten
Kokosnüsse, rieben sie, ein riesiger Topf (voll), so gross wie dieser
Topf hier. *ndsangwi* wurde zubereitet, zwei Töpfe für einen *mbandi*,
zwei Töpfe für einen *mbandi*, zwei Töpfe für einen
mbandi und so weiter. Alle arbeiteten, fertig, ebensoviele Sagotaschen
- 540 wie Töpfe. Auch die Sagotaschen ebenso,
zwei. Als alles fertig war, setzten wir uns und warteten. Das Essen wurde hinausgebracht
aus dem Männerhaus. Unsere
ältere Ritualgruppe, die *nyamun-alambandi*, sagten: «Ai,
die *ndsangwi*-Suppe wird hinausgebracht, aus dem Männerhaus, kommt, wir
- 545 gehen hin!» Dann brachten die Väter die ganze
ndsangwi-Suppe ins Männerhaus, dann kamen sie uns holen.
Wir gingen nicht wieder ins Männerhaus,
wir gingen in die Umzäunung dahinter. Wir gingen
hinein und zogen unsere *yori* an.
- 550 Dann kamen alle *nyamun-alambandi* herein.
Diese grosse Umzäunung war rundherum, und eine kleine Umzäunung wurde (darin)
errichtet, ein enger Platz. Die *nyamun-alambandi*, die Flöten
waren darin. Dann gingen die *nyamun-alambandi*
hinein, wir auch, die *mbandi*, gingen hinein. Dann
- 555 sagten sie –, sie setzten sich, wir gingen voraus. Die Tür dieser
kleinen Umzäunung, die sich innerhalb der grossen befand, sie hatte eine Türe wie bei
einem Wohnhaus. Dann durfte sich die eine Gruppe Leute setzen,
eine Gruppe *mbandi*. Die *mbandi* und die *mbandi*, denen das letzte Mal die Haut geschnitten
worden war, sie setzten sich einander gegenüber, in einer langen Reihe.
- 560 Die andere Gruppe ebenso, in einer Reihe.
Zuerst traten zwei Männer auf, mit dem Tanz *ngao*.
Sie tanzten das *ngao*, rundherum. Zwei Männer,
einer tanzte, indem er mit den Füßen scharrte, der andere mit
... (?) scharrte tanzend mit den Füßen. Die zwei Beine der beiden
- 565 Tänzer waren wie Hühnerbeine oder etwas
ähnliches. Die zwei wirbelten den Dreck und den Staub auf, gar nicht wenig, bis
es die *mbandi* bedeckte, hihi hihi. Der Tanz ging weiter, rundherum,
und führte hinein. Die *mbandi* durften einfach
an den zwei *ngao* ziehen, sie wegnehmen, die zwei gingen hinein ohne.

- 570 Etwas weiteres, eine Frucht, *yambi*. Die zwei steckten es bloss in den Mund, an die Nase, die zwei tanzten hin und her, rundherum, gingen hinein. Ein *mbandi* stand auf, ein grosser, der hinten in der Umzäunung sass, er konnte es aus der Hand der zwei ziehen. Einer stand auf und nahm es, ein (weiterer) stand auf und nahm es.
- Als sie es genommen
- 575 hatten, gingen die zwei ohne es hinein. So ging es also, bis das ganze Ritual zu Ende war. Als letzter Auftritt kam eine Frau. Eine Frau trat auf, sie tanzte und sprach die Belehrung: «Später, seht ihr dieses Ding, es kann nicht hinausgehen. Wenn eure Ritualgruppe arbeiten muss oder irgendein Vater
- 580 oder eine Mutter von euch stirbt, und ihr an diese Vulva denkt, seid ihr nicht fähig, hinauszugehen und ... (?) und ein Loch auszuheben und zu begraben. Falls ihr daran denkt, wie euer Penis darin eindringt, werdet ihr viel Ärger haben und nicht weiterkommen.
- 585 Diese Sache befiehlt euch (dann), wohin ihr gehen sollt, wohin sie will, ihr werdet auf sie hören und mit ihr gehen.» So gab sie diese Belehrung. Sie teilte ihren Faserrock aussen am ... (?) und zeigte ihre Vulva, drehte sich um, teilte den Faserrock und zeigte ihr Gesäss. So lief das Ritual ab, rund herum bis zur anderen Gruppe,
- 590 wieder rund herum, zurück in die Umzäunung. Der Tanz war zu Ende, sie ging hinein. Die Umzäunung wurde geleert, alles herausgenommen, gespielt mit den *mbandi*, der Auftritt. Die langen Flöten lagen so, die kurzen Flöten, eine Gruppe Männer, eine Gruppe Männer hielt sie oben, sie bliesen sie zusammen. Sie zeigten uns den Auftritt, weiter,
- 595 weiter, weiter, drehten sich, und weiter. Wir waren ganz still, wir durften nicht mehr blasen. Zum zweiten Mal erhoben sie sich, drehten sich, herum und zurück. Zum dritten Mal, hin und her, herum, hin und her. Zum vierten Mal, weiter, herum, zurück. Es war nun zu Ende, alle *mbandi* erhoben sich,
- 600 ergriffen alle (Flöten) und zogen sie den *nyamun-alambandi* aus den Händen. Zogen sie, dann die *mbandi* zusammen mit den *nyamun-alambandi*, sie traten zusammen auf. Sie bliesen die Flöten zusammen, tanzten hin und her, hin und her, zweimal auf diese Seite, zweimal zurück auf die andere Seite. So wurde
- 605 gespielt und getanzt. Dann wurde die Zeit festgelegt. bis zum *wengasebwa* ginge alles zu Ende, *kwosira yindabalya* ist vorüber, dann *kwosira, satsebwa*, dann wird es *wengasebwa*, dann ist Schluss. Dann kann frei (Flöte) gespielt werden, jeder für sich. So war das *mbandi mbangu*.

2.3 *Besondere Initiationen*

2.3.1 Die Initiation des letzten Mitglieds einer Ritualgruppe

Yensan
idealtypisch
Keman, Bubari
K 25/2, 10/2, 12/2
Feldnotizen

Als das Ritualsystem noch relativ ungestört funktionierte, wurden die meisten der jungen Männer auf der Stufe der *ndirugwi* oder *kamblal*, einige wenige als *ngorisipma* initiiert, da der Zeitpunkt für die Initiation weniger nach Ritualgruppenzugehörigkeit als nach biologischem Alter gewählt wird. Die Initiation des letzten, d. h. jüngsten Mitglieds einer Ritualgruppe besass einen besonderen Stellenwert, denn dieses war ja ein *kamblal*, und mit seiner Initiation war seine Ritualgruppe vollständig kultfähig geworden und in der Lage, die ihr übergeordneten *mbandi*, die eigentlichen Machträger, herauszufordern (vgl. die Tabelle in Kapitel 1.4, idealtypisches Ritualsystem). Die Initiation des letzten *kamblal* stellt den ersten Schritt zu einer Machtverschiebung zugunsten seiner Ritualgruppe dar. Darum findet beim Eintritt der Novizen in die Umzäunung ein heftigerer Kampf als üblich statt, und nicht die Väter der Novizen, sondern die Initiatoren versuchen, die Initiation im letzten Moment zu verhindern.

Diese Initiation unterscheidet sich von einer gewöhnlichen Initiation nur im ersten Teil, in der Vorbereitungsphase: Unterschiede treten beim *waal mbangu* und beim Eintritt der Novizen in die Umzäunung auf.

1. *waal mbangu*

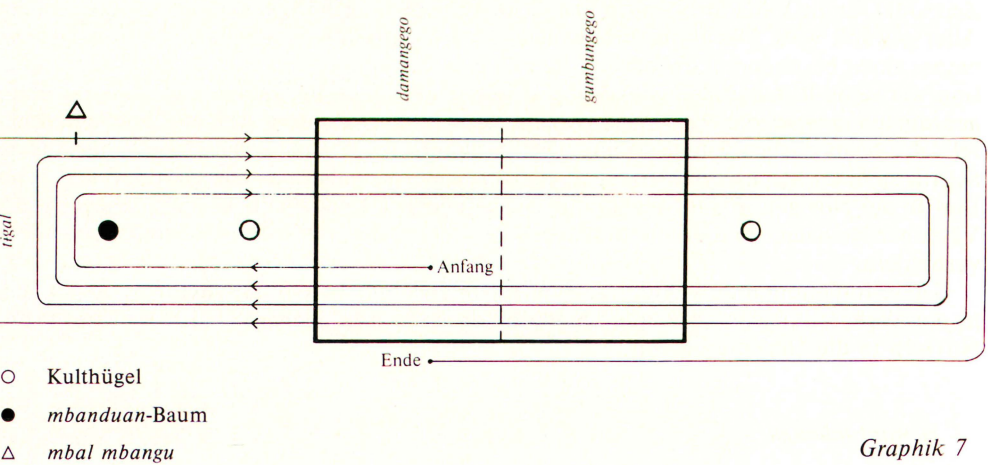
Die Tänzer der initiiierenden Ritualgruppe, die das Krokodil darstellen, tragen zusätzlichen Schmuck: einen Fesselschmuck, einen Halsschmuck und einen Brustschmuck. Der Fesselschmuck heisst *ngangrap*, besteht aus Fruchtschalen und ist identisch mit dem Fesselschmuck der Maskenträger bei den *mwai*-Auftritten. Der Halsschmuck ist eine Kette, *koal mingi*, aus Palmblattfransen und Blättern eines kleinen Baumes der Art *kamblai moa*. Der Brustschmuck, *tumblap*, besteht aus zwei kreuzweise umgehängten Ketten aus Maschenstoffbändern mit daran befestigten, herabhängenden kleinen Molluskenschalen. Brust- wie auch

Fesselschmuck sind gleichzeitig Musikinstrumente, d.h. Rasseln, die durch die Tanzbewegungen der Träger zum Klingen gebracht werden. Zusätzlich tragen die Tänzer einen nach hinten abstehenden Rückenschmuck.

Der Tanz des Krokodils wird vom Schall der Wassertrommeln begleitet. Auf der Waldseite, etwa in der Mitte der Längsseite des *ngeo*, wurden zwei Löcher ausgehoben, mit Wasser gefüllt und mit einer kleinen Umzäunung umgeben¹. Diese Wassertrommeln, *ngunduman*, sind grosse sanduhrförmige, besonders reich beschnitzte Trommeln ohne Fell, d.h. auf beiden Seiten offen. Sie werden paarweise bis zum Morgengrauen auf die Wasserfläche geschlagen und tragen die Namen des *wakin*-Paares Kumbiyandima und Koromabwan, dessen akustische Repräsentation sie sind. In der Morgendämmerung, wenn das *waal mbangu* beendet ist und die Wassertrommeln verstummen, töten Männer der Klanverbände Wuenguande und Wuenguandsap, zu deren esoterischem Besitz die Wassertrommeln gehören, je ein Huhn. Die Mitglieder der initiiierenden Ritualgruppe essen diese Hühner, dann werden die Wasserlöcher zugedeckt. Diese Hühner müssen unbedingt getötet werden, denn versäumt man dies, müsste einer der beteiligten Männer sterben.

Neben dem Tanz durchs Dorf tanzt das Kokodil zusätzlich auf einer anderen Strecke. Schon bei der Errichtung der Umzäunung wurde ein kleiner Baum, *mbanduan*, im Wald gefällt und auf dem Tanzplatz, *wompuno*, auf der *damangego*-Seite in einiger Distanz eingepflanzt. Viermal bewegt sich nun die Tänzerreihe vom *ngeo* her um diesen Baum, zurück durch das Männerhaus auf die *gumbungego*-Seite, wieder zurück und um den *mbanduan*-Baum. Beim vierten und letzten Mal wird beim *mbanduan* ein ritueller Gesang, der zum Kultbesitz des *tigal* gehört, gesungen. Darauf tanzt das Krokodil zum *tigal* und wieder zurück zum *ngeo*. Auf dem Rückweg, wiederum beim *mbanduan*-Baum, werden Teile des *mbal mbangu* (vgl. Kapitel 1.3.2) gesungen. Nach einer letzten Umkreisung des *ngeo* ist der Tanz beendet.

Der Weg des Krokodils beim letzten *mbandi*



Graphik 7

¹ Das eine Wasserloch heisst *mbere nimbu* (kleines Maul) und das andere *ndangu nimbu* (grosses Maul). Das grosse ist dem Klanverband Wuenguande und das kleine dem Klanverband Wuenguandsap zugeordnet.

2. Eintritt der Novizen in den *ndimba*

Bei der Initiation des letzten Mitglieds einer Ritualgruppe findet nicht nur ein Kampf beim Betreten der Umzäunung um das *ngego* statt, sondern die *alambandi* des Novizen, die ja alle schon initiiert sind, müssen sich den Zugang zu der kleinen Umzäunung hinter der Längsseite des *ngego*, wo sich die Wassertrommeln befinden, erkämpfen. Die Initiatoren verteidigen diese Umzäunung. Vor dem Eintritt in die grosse Umzäunung werden Palmblattscheiden auf dem *wompuno* draussen auf den Boden geschlagen, so dass schussartige Laute entstehen. Der Kampf beim Eintritt zwischen den beiden *wakin*-Feuern hindurch ist wesentlich härter als bei einer normalen Initiation. Die Männer, die den Eingang verteidigen (in diesem Fall wohl nicht die Väter der Ritualgruppe des Novizen, sondern die Initiatoren), tragen brennende Fackeln und Sicheln. Die *alambandi* des Novizen müssen sich den Zutritt im Kampf von Mann zu Mann erzwingen. Sie tragen brennende Holzscheite als Waffen bei sich. Einmal im Innern der Umzäunung, entbrennt ein weiterer Kampf um die Wassertrommeln, bis die *alambandi* der Novizen sich ihrer bemächtigen und sie herauszerren können.

Der Kampf, der ausgetragen wird, ist nicht etwa fingiert, sondern ernst und blutig. Draussen vor der Umzäunung haben sich die Frauen des Dorfes versammelt und schreien und wehklagen, da sie um das Leben ihrer Väter, Männer und Brüder bangen.

Palimbei
Kandem
K 27/2
Text 34

Eintritt des letzten *mbandi* einer Ritualgruppe
in den *ndimba*

... ein Krokodilskopf wird hergestellt und auf zwei Holzstangen festgebunden. Er wird aufgerichtet. So ist der Krokodilskopf. Alle Männer schmücken sich, nehmen ihre Speere, binden Gras fest.

5 Je Mann ein Speer.

Der Tanz soll beginnen, die Wasserstampfer ertönen. Der Rachen des Krokodils wird geschlossen. Die Tänzer gehen in den Rachen, bis sie innen wieder herauskommen. Es gibt keinen Mann in der Umzäunung mehr, alle haben sich ins

10 Krokodil gedrängt, fertig Schluss. Wir beenden das Ritual, kommen zurück, kommen hinein. Sie sagen, sagen (uns), hineinzugehen, fertig, dass das Ritual beginnen soll.

Bald gehen die *mbandi* in den Rachen des Krokodils.

15 (J. S.: Und hinten wieder aus dem Krokodil hinaus?)

Wir schlingen Rotan für den Kopf des Krokodils.

Zwei Kokosnussschalen, eine auf jeder Seite, stellen die Augen dar.

(Brennende Fackeln auf beiden Seiten). Der Kopf

20 wird mit schwarzer Erde bemalt. Der Rachen öffnet sich, es dämmt nun, dann gehen die *mbandi* in den Rachen des Krokodils. Das Krokodil hat keinen Körper, nur einen Kopf.

Der Initiation des letzten Mitglieds einer Ritualgruppe kommt eine besondere Bedeutung zu. Vorausgesetzt, dass das Ritualsystem funktioniert, d. h. dass regelmässige Verschiebungen stattgefunden haben, ist dieser letzte Novize ein *kamblal*, d. h. das jüngste Mitglied der Ritualgruppe der Stufe 2. Für seine *nyamun-alambandi* der Ritualstufe 3, also die Inhaber des *ngego*, ist dies das unwiderruflich letzte Mal, dass sie eine Initiation veranstalten. Diese letzte Initiation ist gleichzeitig die erste Voraussetzung, dass eine neuerliche Verschiebung im Ritualsystem stattfinden kann, dass die Ritualgruppe der Stufe 2, die *kamblal*, die Ritualgruppe der Stufe 3, die *mbandi*, aus ihrer Machtposition verdrängen und – bildlich gesprochen – aufs Altenteil setzen kann.

Der Kampf um die Wassertrommeln und deren Einnahme durch die *kamblal* stellten die erste Übernahme von Kultbesitz des *ngego* durch die *kamblal* dar.

Die Initiatoren tragen beim *waal mbangu* Schmuckelemente, die zum Kultbesitz des *tigal* gehören (die *mwai*-Rasseln *ngangrap*) und inszenieren Teile von *tigal*-Ritualen (*mbal*). Zudem tanzt das Krokodil vom *ngego* ins *tigal* und zurück; der Weg, den die *kamblal* bald einschlagen werden, wird vom Krokodil vorgezeichnet (vgl. Kapitel 1.4).

Wie Stanek ausführt, besitzen die Iatmul ein besonderes Kriterienpaar, um Objekte und Erscheinungen in zwei gegensätzliche Hälften zu unterteilen: *angwa* und *kwasa*. Auf Pflanzen bezogen ist *kwasa* «der obere, dünnere, zerbrechlichere, vom Untersatz abhängige Teil» und *angwa* der «untere, festere, breitere Teil», grob gesagt also z. B. Krone und Wurzel eines Baumes. Diese beiden Begriffe werden auch übertragen verwendet: *angwa* in der Bedeutung von grundlegend, tiefgehend, *kwasa* in der Bedeutung von nebensächlich, oberflächlich (Stanek 1982: 63–64).

Auch die Ritualgruppen werden nach diesen Kriterien unterteilt. Dabei wird ebenfalls das Bild des Baumes herangezogen; wenn der letzte Novize einer Ritualgruppe initiiert werden soll, heisst es von ihm: «*angwa mbanduan kwa walandi*: Er wird die Wurzel dieser Ritualgruppe ausreissen.» Die Ritualgruppe wird also als *mbanduan*-Baum bezeichnet², der gleiche Baum, der beim *waal mbangu* auf dem *wompuno* aufgestellt und vom Krokodil umkreist wird. Die jüngsten, d. h. letztinitiierten, Männer stellen das *angwa* ihrer Ritualgruppe dar, das Fundament, auf dem die ganze Ritualgruppe ruht.

Ganz besonders konzentriert sich die spirituelle und physische Kraft der ganzen Ritualgruppe im allerletzten Novizen. Wenn er initiiert wird, lernt er das Blasen der Flöten und das Schlagen der Trommeln fast von selbst. Später, wenn er selbst Initiator ist, verfährt er am härtesten mit den Novizen, er schlägt sie oft und stark³.

² Es wäre zu überlegen, ob nicht *mbanduan* im *ndu* (der Sprache der Iatmul) der Begriff ist, der als abstrakter Terminus für Ritualgruppe gilt, und nicht *arimbandi* (= *alambandi*), wie Stanek (1983: 168) vorschlägt.

³ Vgl. Text 23.

2.3.2 Initiation von Frauen

Unter dieser Überschrift werden verschiedene Formen von Initiation bzw. Skarifikation von Frauen zusammengefasst.

1. Falls ein Mann mit wichtigem, klanspezifischem esoterischem Wissen keine Söhne oder Neffen hat, können eine oder mehrere seiner Töchter initiiert werden.
2. Junge Frauen und Mädchen können zur Strafe initiiert werden. Dies geschieht, wenn sie absichtlich oder unabsichtlich kultische Gegenstände oder Handlungen gesehen haben. Diese Initiationen sind formlos, und den betroffenen Frauen werden keine Informationen zum Kultleben der Männer vermittelt wie im Falle 1. Sie dienen vielmehr als Vorwand, die betreffenden Frauen im *ngego* zur sexuellen Befriedigung der Initiatoren festzuhalten. Frauen-Initiationen des Typs 1 und 2 waren nicht die Regel, sondern kamen selten vor. Hauser-Schäublin hat alle derartigen Ereignisse im Gebiet der Iatmul aufgezeichnet und publiziert (Hauser-Schäublin 1977: 169–176); somit erübrigt sich eine nochmalige Darstellung dieser Formen der Initiation von Frauen durch Männer.

Zwei weitere Formen der Fraueninitiation umfassen die Skarifizierung bzw. Initiation von Frauen durch Frauen.

3. Junge, meist unverheiratete Frauen schneiden sich gegenseitig Narbentatauierungen. Ein solcher Fall geschah 1972 in Yensan und wird nachfolgend von einem Informanten geschildert (vgl. auch Hauser-Schäublin 1977: 177–178).

Yensan 1972

Keman

K 4/1

Text 35

Dies ist etwas, das zum Männerhaus gehört.

Es ist streng verboten, dass diese Zeichen auf den Rücken der Frauen sich befinden. Es waren Frauen, die sich die Rücken geschnitten haben, Zeichen auf den Rücken; die Männer

- 5 haben es herausgefunden, ein Mann fand es heraus. Es war Kateakut. Er fand es heraus und erzählte es der ersten Gruppe, meiner Gruppe.

Am Morgen schon war es bekannt, sie erzählten es mir. Gestern nacht wurde es herausgefunden, gestern tagsüber. In der

- 10 Nacht wurde ein wenig geklatscht, am Morgen war es allgemein bekannt. Es wurde gesagt, wir sollten die Sache in die Hand nehmen, die erste Gruppe von uns. Es wurde allen mitgeteilt, und sie sagten: «Gut, sie sollen kommen». Es wurde ihnen mitgeteilt, die Trommel im Männerhaus wurde geschlagen. Es wurde
- 15 bekanntgemacht, dass es nun Narbenzeichen an den Frauen gäbe. Diese Zeichen gehörten aber nicht den Frauen. Sie gehören nur den Männern.

(J. S.: Wer waren diese Frauen?)

Die Namen dieser Frauen? Die Frau, die den Rücken der

- 20 anderen geschnitten hat, ist Kasemandsi, sie schnitt die Haut. Die erste, der sie die Haut geschnitten hat, ist Kimaniyisi, die Tochter von Dumoinagwi.

Die zweite, die skarifiziert wurde, ist Wagenisi. Kasemandsi hat auch sie geschnitten. Kasemandsi ist die Tochter von Aguiabwan. Die dritte ist eine Frau aus Bogia, die hierhin geheiratet hat. Ihr Name ist Karara, Kasemandsi hat auch sie skarifiziert. Sie ist die Frau von Michael Kumbwi, und eine andere Frau hat sie geschnitten. Ihr Vater, der Frau, die die andere skarifiziert hat, Kasemandsi, ihr Vater ist Nyauri. es waren nur vier Frauen. (Jürg: An welchem Tag haben sie sich skarifiziert?) An dem Tag, als du nach Aibom gingst. Es war nicht bekannt, sie hatten sich im Gras versteckt. Es wurde erst gestern herausgefunden, am Montag wurde es herausgefunden. Sie hatten sich im Gras versteckt, und kein Mann wusste Bescheid. Als sie sich baden wollten, wurde es herausgefunden. (J. S.: Haben sie es gemacht wie ihr, wenn ihr skarifiziert?) Ja, nicht ganz genau so, wie wir skarifizieren. Falls wir die Frauen gewähren liessen, dass sie Narben hätten wie wir, so können sie uns bald bekämpfen. Sie würden die Männer vernichten, mit denen sie verheiratet sind. So ist es, wir haben Angst, früher war es einmal so. Wenn wir die Frauen sich skarifizieren lassen, fürchten sie sich nicht mehr, wenn sie ein Messer in der Hand halten, wenn sie sich mit dem Mann im Haus streiten, oder sie ergreifen die Axt oder irgendetwas Gefährliches und bekämpfen die Männer. Die Frauen, die nicht skarifiziert sind, können wir schlagen, dies ist Brauch in Neuguinea. Es ist streng verboten, dass diese Zeichen auf den Rücken der Frauen sind. Sonst wären wir gleich stark. Sonst könnten wir die Frauen nicht unterkriegen. Wir diskutierten also, wir auferlegten ihnen zwei Hühner und zwei Büschel Betel für alle diese vier Frauen und ein fünftes für diese Frau, die geschnitten hat. (J. S.: Wieviel wares es zusammen, acht Hühner ...) Acht Hühner, acht Büschel Betelfrüchte, acht Päckchen Kalk.

4. Mythische Fraueninitiation

Im ganzen melanesischen Raum ist die Vorstellung verbreitet, die heute zur männlichen Sphäre gehörigen Kulte und Kultgegenstände seien ursprünglich Besitz und Schöpfung der Frauen (vgl. Speiser 1944 sowie Texte 7 und 8).

Nachfolgend die Zusammenfassung der Schilderungen von Nangwan aus Yensan zu diesem Thema.

Früher gab es eine Zeit, als sich die Männer noch nicht skarifizierten, sondern nur die Frauen untereinander. Die Männer besaßen ihre Häuser, das *mbore*, das *tigal* und das *ngego*, die Frauen aber besaßen das Initiationshaus *sai*. Sie bestritten dort auch das gesamte Zeremonialleben, die Männer besaßen nichts, keine Flöten und keine Kulte. Wenn eine Initia-

tion stattfand und die Frauen sich in die Seklusion ins *sai* begaben, waren die Männer gezwungen in dieser Zeit die Arbeiten der Frauen zu übernehmen, Fischen, Sagobacken, Kinderhüten usw. Im *sai* trugen die Frauen die Schambedeckung aus dem Fell des Fliegenden Hundes, die heute von den erfolgreichen Kopfjägern getragen wird, und enthielten sich des Geschlechtsverkehrs. (Die Vermutung liegt also nahe, dass damals die Frauen auch den Krieg bestritten). In der übrigen Zeit trugen sie normale Frauenkleidung. (Die Frauen wechselten also zwischen der heutigen Sphäre des Mannes und der Frau hin und her, bestritten beide Bereiche, die heute zwischen den Geschlechtern aufgeteilt sind). Die Männer versuchten, sich ebenfalls zu skarifizieren, und unternahmen den gescheiterten Versuch mit lebenden Krokodilen in Marap (vgl. Kapitel 2.4, Text 35). Erst später kamen sie hinter das Geheimnis der Skarifikation und führten die erste männliche Initiation durch (vgl. Text 38). Erst jetzt war es ihnen möglich, Frauen zu töten und ihnen die Kultgegenstände wegzunehmen (vgl. die Geschichte der Flöten, Kapitel 1.3.3.2, Text 8).

2.3.3 Initiation anlässlich eines *wakin mbangu*

Yensan
idealtypisch
Bubari
K 25/1

Wenn ein *wakin mbangu*, das wichtigste *ngego*-Ritual (vgl. Kapitel 1.3.3.3), stattfinden soll, aber einzelne Mitglieder der Ritualgruppe *mbandi-alambandi* noch nicht initiiert sind, wird eine formlose Initiation während des Rituals durchgeführt. Während der Zeit, in der die *wakin*-Trommeln Tag und Nacht geschlagen werden, besorgt der Vater des Novizen ein Huhn, Arecanüsse und Betelpfeffer und übergibt diese Dinge den Männern, die seinen Sohn skarifizieren sollen. Der Novize betritt ohne Zeremoniell die Umzäunung aus Bananenblättern und wird skarifiziert. Der ganze restliche Initiationsablauf wird nicht durchgeführt, und dieser Mann erhält keinerlei Instruktionen wie Flötenblasen oder Trommelschlagen oder Belehrungen, wie sie an reguläre Novizen weitergegeben werden. Das Ansehen eines solchen Mannes ist äusserst gering.

Initiation anlässlich eines *wakin mbangu*

Yensan
interpretativ

Diese Art der Initiation stellt den Gegenpol der Initiation des letzten *kamlal* (vgl. Kapitel 2.3.1) dar. Vermutlich existiert diese Variante erst in neuerer Zeit und stellt ein Symptom des Auseinanderbrechens des Ritualsystems dar. Denn eigentlich wäre dieser Novize, der so formlos und unter «negativen Vorzeichen» initiiert wird, derjenige, der früher, im ungestörten System, als letzter *kamlal* die kräftige Wurzel seiner Ritualgruppe dargestellt hätte. Er ist ein Mann, der sich seinen kultischen Pflichten entzogen hat und dessen Initiation eine lästige Notwendigkeit darstellt. Ohne ihn ist seine Ritualgruppe, die im Begriff ist, das wichtigste und gefährlichste Ritual zu vollziehen, unvollständig und darum kultisch nicht aktionsfähig.

2.4 *Mythen und Geschichten zur Initiation*

Die nachfolgenden Texte beschäftigen sich alle mit dem Ursprung der Initiation.

Über die Initiation und die Entstehung
der Narbentatauierung

Yensan
Nangwan, Bubari
K 9/1
Text 36

- Sie waren ohne. Junge und alte Männer hatten keine Narben, sie waren ohne. Sie waren ohne, einige starben, sie blieben. Sie errichteten eine Umzäunung, brachten Palmblattscheide, eine Umzäunung im Männerhaus, zäunten es ein, ein riesiger Zaun,
- 5 sie schnitten Palmblätter, zäunten aussen ein. Dann tanzten und sangen sie bis zur Morgendämmerung. Alle Krokodile des Graslandes, der Wasserläufe, der Seen, sie holten sie. Sie bereiteten (alles) vor. Weil sie keine Narben hatten, wollten sie dies probieren.
- 10 Am Morgen, sie hatten bis in die Dämmerung getanzt, nahmen sie alle Krokodile und warfen sie in die Umzäunung. Die Männer, denen die Haut geschnitten werden sollte, gingen nun hinein. Sie wollten gebissen werden, je Mann ein Krokodil, je Mann ein Krokodil, die Zahl stimmte. Sie wollten es so, aber nein, alle Krokodile stürzten sich auf einige (Männer), die zu Boden fielen, sie bissen um sich,
- 15 töteten sie. Ein alter Mann blieb übrig, er war sehr alt und blind, er konnte nicht mehr laufen, er sass nur noch im Männerhaus.
- Er erhob sich und ging nach draussen, rief allen Frauen und Kindern: «Ai, ihr, kommt. Alle Männer, die in die
- 20 Umzäunung gegangen sind, wurden von den Krokodilen gebissen. Sie leben nicht mehr, sie sind tot!» Alle Frauen gingen nun ins Männerhaus, trugen die Leichen (weg), hoben Gräber aus und begruben sie. Sie wehklagten. Über dies wolltest du Bescheid wissen, jetzt habe ich dir es erzählt. Früher hatten wir keine Narben auf dem Rücken.
- 25 (J. S.: War das bei Marap?)
Ja, es war im Dorf Marap.
(J. S.: Also wurden im Dorf Marap das erste Mal Narben geschnitten?)
Ja. Vor langer Zeit sollten die Narben entstehen, da nahmen sie Krokodile, die

- alle Männer töteten, die sie alle vernichteten.
- 30 (J. S.: Und nur ein alter Mann überlebte?)
 Sie sahen die Zeichnung des Krokodils und wollten sie auch, so nahmen sie diese Krokodile hinein, weil sie dies(e Zeichnung) auch gern gehabt hätten, sie nahmen diese Krokodile hinein, dann wussten sie Bescheid.
 So ging es, dann fragten sie sich: «Ah, wie können wir es bewerkstelligen?» Sie wussten über den Rachen des Krokodils nun Bescheid.
- 35 «Wir werden es so tun, so ist es gut, nachher.» Nachher errichteten sie eine andere Umzäunung, die jungen Männer gingen hinein, man schnitt ihnen die Haut, versuchte es, man schnitt die Haut, die Narben trockneten, sie brachten sie ans Wasser; nachdem sie gewaschen waren, wurden sie ins Männerhaus gebracht, die Narben erschienen: «Oh, sie sind gut, ausgezeichnet, so werden wir
- 40 es weiter machen.» So taten sie es. Das ist alles.
 Wenn skarifiziert wird, nun weisst du Bescheid, wenn man Narben schneidet auf ihre Rücken, verlangen die Männer Arecanüsse, Hühner, du weisst Bescheid, ich esse das Huhn, ich esse Arecanüsse. Heute können die Frauen keine
- 45 Narben (haben).
 Alle Dinge des Männerhauses befanden sich in der Hand der Frauen. Wir Männer hatten es nicht, wir hatten nichts. Die Flöten und alle Sachen des Männerhauses gehörten den Frauen. Dann gingen zwei Frauen Flöte blasen am Waschplatz
- 50 des Sago. Ein Mann speerte die zwei Frauen.
 Er brachte diese zwei Flöten ins Männerhaus. Als sie im Männerhaus waren, war es zu Ende, sie gehörten uns. Die Frauen können diese Dinge nicht besitzen, es ist streng verboten. Eine Frau, die es dennoch will, die skarifiziert werden will, muss Arecanüsse und Huhn herbeischaffen.
- 55 (J. S.: Warum wurde dieser Brauch aufgegeben, so dass (jetzt) die Frauen nicht Flöte blasen dürfen, nicht Schlitztrommel schlagen dürfen im Männerhaus, sich nicht skarifizieren, warum wurde das Frühere aufgegeben? Dachten die Männer, es sei nicht gut?)
 (Bubari: Das hat er schon vorher erzählt. Ganz früher ...)
- 60 Willst du die Geschichte dieser Frauen hören? Früher pflegten alle Frauen ins *sai* zu gehen, sie errichteten eine Umzäunung und skarifizierten sich, und wir Männer, wir durften nicht zusehen, wir mussten zu den Kindern sehen. Er buk Sagofladen, nur er allein buk Sagofladen. Die ganze Arbeit konnte sie nicht tun, sie war nun ein Mann, und ich schaute zu den Kindern.
- 65 Auch wenn die Kinder weinten, hielt ich sie, trug sie herum. Sie war wie ein Mann, zog den Schmuck eines Mannes an und ging ins *sai*. So pflegte sie zu tun, blies Flöte. So schlossen sie sich im *sai* ab, ein Mann durfte nicht zusehen, es war streng verboten. Sie waren dort, sie hatten keine Faserröcke an, sie trugen den Schmuck der Männer, nahmen
- 70 die Fledermaushaut, legten sie an, schmückten sich mit allen Attributen des Mannes, der ins Männerhaus geht. Sie bliesen Flöte, die Männer durften nicht zusehen. So war es. Dann wurde es ihnen zuviel: «Ai, was ist denn los, wir schauen zu ihren Kindern, was sind wir eigentlich? Wir sind Männer!» Dann schossen sie die zwei
- 75 Frauen! So war es, zwei Frauen gingen Flöten blasen am Ort, wo der Sago gewaschen wird. Ein Mann nahm seinen Speer, tötete die Frauen, dann zog er diese zwei Flöten, die sie hielten, ihnen

- weg und brachte sie ins Männerhaus! Sie bliesen diese Flöten, etwas, das direkt ins Männerhaus ging, das nicht den
- 80 Frauen zusteht. Jetzt gehört es den Männern, die Frauen sind draussen.
(J. S.: Wie war das ganz früher, die Frauen versorgten die Kinder, aber wenn sie in die Umzäunung gingen, gaben sie die Kinder den Männern – oder mussten die Männer die ganze Zeit die Kinder hüten?)
(ab hier Bubari:)
- 85 Ja, er sagte folgendes: Wenn die jungen Frauen skarifiziert werden sollten, gingen alle ins *sai*. Diese kleinen Kinder, die von den Männern betreut wurden, ihren Männern, jeder einzelne. Sie schauten nach ihren Kindern. Sie gingen Flöte blasen, ein Mann durfte nicht ins *sai*, um sie
- 90 zu sehen. Wirklich nicht, sie waren nackt, hatten keine Schambedeckung. Diese Schambedeckung trugen sie ausserhalb des Hauses des Mannes, dann zogen sie sie aus und waren nackt. Wenn sie zurück kommen wollten ins Haus, zogen sie die Schambedeckung an, die Fledermaushaut. So war es, jeden Tag. Ein Mann durfte mit einer Frau keinen Geschlechtsverkehr haben,
- 95 es war streng verboten. Falls er es wollte, durfte er das Gesetz nicht brechen, sie wollte es nicht. Dies hatte eine grosse Bedeutung. Wenn sie ins Haus ging, um zu schlafen, und ihr Mann sie berühren wollte, ihr eigener Mann, er durfte nicht, es war streng verboten, es war ein Gesetzesbruch, so wurden sie im *sai* gelehrt. So war es, diese ihre *mbandi*
- 100 kamen heraus wie die *mbandi* der Männer, wie du gesehen hast, dann beendeten sie es – es gehörte ihnen im *sai*, sie gingen zurück ins Haus, blieben dann beim Mann. Nur wenn sie sich skarifizierten, gingen sie ins *sai*.
(J. S.: Skarifizierten sich die Männer zu einer anderen Zeit?)
- 105 Zu dieser Zeit skarifizierten sich die Männer (noch) nicht, nur die Frauen.
(J. S.: Also, wussten früher die Frauen, wie sich zu skarifizieren? Und versuchten es die Männer später auch, indem sie alle Krokodile hinein nahmen?)
Ja
- 110 (J. S.: Und nachher wollten es die Männer probieren?)
Ja
(J. S.: Sie wussten schon von der Skarifikation und nahmen alle Krokodile hinein?)
Ja, das war früher.
- 115 (J. S.: Ganz früher wussten also die Frauen schon über die Skarifikation Bescheid, und nachher wollten es auch die Männer versuchen?)
Ja
(J. S.: Sie kannten also die Skarifikation schon?)
Ja
- 120 (J. S.: Dann versuchten sie es, und die Krokodile frassen alle Männer, ist es so?)
Ja.
(J. S.: Habe ich es richtig erzählt?)
Es ist richtig. Jetzt habe ich keine Söhne, nur Töchter. Nicht gut, dass mein Bemühen verloren geht. Eine
- 125 junge Tochter werde ich in die Umzäunung schicken, damit sie skarifiziert wird. Sie ist zusammen mit diesen jungen Männern, sie kommen heraus. Diese junge Frau ist

draussen, eine junge Frau, die allein ist¹ und mit allen Geschlechtsverkehr hat, sie wird auch skarifiziert, sie geht auch
 130 in die Umzäunung und wird skarifiziert, nachher ist sie draussen wie die *mbandi*, die du gesehen hast. Es geht. Heute geht es nicht, sie schämen sich hier, sie wollen nicht. Sie schämen sich, weil, wenn eine Frau skarifiziert wird,
 sieht sie alle Männer. So sagen sie: «Wir schämen uns, denn wir sind nackt in der Umzäunung», und ich sage dir, es
 135 stimmt nicht. Die *mbandi* sind nackt, alle anderen Männer haben Shorts oder Hosen an, sie müssen sich nicht schämen. Heute sagen sie: «Wir schämen uns». Sie können eine junge Frau skarifizieren. Welcher Vater wirklich will, kann sie hineinschicken, aber sie schämen sich.

Yensan
 Ndu moi
 B 3/1
 Text 37

Die Entstehung der Narbentatauierung

- 1-9 Ein frischinitiiert¹er Mann aus Yensan suchte einen Mann aus Korogo in seinem Dorf auf und fragte die Männer des Dorfes nach ihm. Diese antworteten:
 10 «Gut, geh zu ihm, er ist in seinem Haus». Er ging dorthin, aber der Mann war nicht dort. Einige Männer brachten ihn herbei. Sie begrüßten sich und gingen ins Haus. Sie setzten sich und unterhielten sich. Die Männer von Korogo sagten ihrem Dorfgenossen: «Du musst ihn über seine Haut befragen, wie sie das erreichen, sie
 15 haben es gut, uns gefällt es sehr.» So sprachen sie. Gut, der Korogo-Mann gab seinem Gast Essen und fragte ihn: «Was haben sie mit deinem Rücken gemacht?» Er antwortete: «Oh, das Krokodil hat mich gebissen», so sagte er. Der andere sprach: «Ah, wirklich gut, viele Männer hier finden deinen Rücken schön.»
 20 So sprachen sie, der Yensan ging, kehrte in sein Dorf zurück. Der Korogo ging ins Männerhaus und erzählte den anderen: «Er sagte, sie nähmen Krokodile. Er fragte mich, ob es hier viele Krokodile gäbe. Ich antwortete, es gibt viele. Ihr müsst Palmblattscheiden holen und zerkleinern und daraus einen starken
 25 Zaun um das Männerhaus bauen, dann nehmt ihr Krokodile. Wieviele Jungen in diese Umzäunung gehen, ihr zählt sie, und so viele Krokodile nehmt ihr, so tut ihr und bringt sie in die Umzäunung.» So taten sie. Sie zählten und holten sie herbei. Jeder einzelne Mann sagte: «Bald bringe ich das Kind in die Umzäunung»
 30 und nahm ein Krokodil für es. Sie brachten alle Krokodile in die Umzäunung. Jeder Mann und jeder Junge von diesem anderen Dorf, Korogo, ging in die Umzäunung. Sie lösten die Beinfesseln der Krokodile, die Stricke um das Maul, dann warfen sie sie in die Umzäunung.

¹ d. h. ohne Familie, die sie beschützt.

- 35 So viele Krokodile wie Jungen, dann nahmen sie die Jungen
und warfen sie in die Umzäunung. Die Krokodile bissen die
Jungen. Sie töteten sie. In dieser Umzäunung floss das Blut, es war kein Scherz.
Ein einzelner Junge, der schon etwas grösser war,
rüttelte an der Umzäunung. Er kletterte hinauf,
40 auf die Umzäunung und rief:
«Oh, seht doch, diese Krokodile töten alle Jungen.
Ihr denkt, alles sei in Ordnung mit euren Kindern, nein, sie sind alle tot.
Ihr müsst sie betrauern», so schrie er hinaus, dann
sprang er hinunter. Die Eltern weinten und schrien, holten ihre Speere
45 und brachen die Umzäunung auf. Sie erlegten alle
diese Krokodile in der Umzäunung. Sie zerrten sie hinaus und
metzelten sie nieder, dann warfen sie sie ins Wasser.
Die Eltern weinten und trauerten um die Kinder. Nachdem sie
das Trauerfest abgehalten hatten, sprachen sie: «Oh, dieser Mann aus dem
50 anderen Dorf, was können wir ihm antun?
Es gibt keine Möglichkeit, ihn zu töten oder ihm sonst zu
schaden, lassen wir's also.» So sprachen sie. Für diese Menschen, die so starben, gab
es keine Rache. Ein Mann aus Yensan ging
nach Korogo und hat sie dort belogen, so dass sie so handelten.

Yensan
Kambuka
B 2/2
Text 38

Die Krokodile im *ndimba*

- Früher hatten unsere Vorfahren keine solchen Narben, sie versuchten es.
Ein Mann, Korumbangi, er war der einzige, der
solche Narben hatte. Alle sahen es und dachten: Wie können wir
solches erreichen? Sie schauten nur heimlich. Sie beratschlagten,
5 wie sie es anstellen sollten. Sie besprachen also, dann gingen sie
Krokodile im See holen. Ein Mann mit zwei Kindern nahm
zwei Krokodile, einer mit drei nahm drei
Krokodile und eines dazu für den Vater. Sie holten sie und sperrten sie
in die Umzäunung, die sie hergestellt hatten. Es war ein richtiger Zaun, nicht aus
Palmblattziegeln oder
10 trockenen Kokosblättern, nicht aus irgendwas, sondern sie nahmen starke
Palmrinde, gut zusammengebunden, keiner konnte hinein, keiner
konnte die Umzäunung aufbrechen. Nein, sie errichteten einen richtigen, starken *ndimba*,
weder Mensch, Schwein noch Hund konnte ihn zerstören. Gut,
sie nahmen die Kinder und brachten sie hinein, auch die Väter,
15 alle wollten sie hinein. Nun lösten sie die Fesseln an den Gliedern der
Krokodile und liessen sie frei. Diese stürzten sich auf die Menschen.
Es gab kein Entrinnen, sie rannten wild in der Umzäunung umher, fielen zu Boden
und wurden gebissen. Die Krokodile töteten die Kinder.
Sie schrien: «Oh, sie töten die Kinder.» Gut,
20 sie töteten nun alle Krokodile. Von den getöteten Kindern nahmen sie nur die Köpfe
und begruben sie, bis Haut und Fleisch verwest waren,
dann trockneten sie sie. Derweil brachten die Mütter
täglich Essen und dachten, ihre Kinder seien

am Leben. Aber nein, die Krokodile hatten sie gefressen, und sie waren tot. Nur der Vater
 25 wusste Bescheid ... Nur innerhalb der Umzäunung wussten sie Bescheid. Die Mutter wusste
 nichts,
 weil, falls es ihr zu Ohren gekommen wäre, wären die Männer wütend geworden und hätten
 sie erschossen,
 ebenso ihren Mann, und darum hatten alle Angst.
 Nein, sie gingen es ihren Frauen nicht erzählen. Diese arbeiteten hart, um
 Essen herbeizuschaffen. Die Wunden aller
 30 Männer, der Kinder und der Väter trockneten, es wurde Zeit,
 die Umzäunung zu verlassen. Sie stellten einen Korb her aus
 Sagopalmblasscheide. Als die Zeit gekommen war, und sie junge
 Sagoblätter geschnitten hatten, schlugen sie an die Tür der Umzäunung, um
 herauszugelangen.
 Ein Mann ging voraus, und diese Köpfe erschienen,
 35 schauten hinaus, während alle Frauen tanzten.
 Nun kamen sie heraus, sie stellten sich auf und fragten: «Was ist los?» Die
 Männer antworteten: Eh, das sind eure Kinder.» Die Frauen warfen sich auf die Erde
 und weinten, sie tanzten nicht mehr. Sie umringten schreiend
 den Mann. Gut, als sie nicht mehr weinten,
 40 nahmen sie ... und gingen in die Umzäunung und begruben die Köpfe wieder und
 veranstalteten ein grosses Fest für diese Kinder. Nachher
 begruben sie die Köpfe dieser Kinder wieder.
 Dann hatten sie eine neue Idee ...: «Ah, das was wir getan haben,
 hat uns über den Tod des Menschen belehrt,
 45 aber wie können wir es nun mit den Kindern machen?»
 Sie schlugen die Schlitztrommeln und besprachen sich, dann
 hatten sie eine Idee und holten Bambus, sie schnitten ihn in Stücke und
 gebrauchten ihn zum Schneiden (wie ein Messer), schauten
 und probierten, zum zweiten Mal errichteten sie eine Umzäunung, die Kinder gingen hinein,
 50 gut, sie nahmen Bambussplinter und schnitten die Haut.
 Nachher trugen sie Baumöl auf. Die Narben gerieten gut,
 nun probierten alle dieses Schwirrholz aus, es ruft: «Mmmh»,
 «wie können wir das bewerkstelligen?» Sie gingen Holz
 des Baumes *mange* brechen und schnitzten es zu. Dann brachten sie ein Loch an,
 55 nahmen eine Schnur aus Feigenbast. Gut, sie befestigten die Schnur
 und wirbelten das Holz, es ertönte, tönte wie ein Krokodil. Gut, sie
 sagten: «Nun wissen unsere Männer über dies Bescheid.» Die Wunden
 aller waren jetzt trocken geworden, sie gingen in ihre Häuser zurück,
 strichen sich weisse Erde an, schmückten sich, alles
 60 geriet vorzüglich. Sie trugen Rückenschmuck, sie sahen
 gut aus. Die Kinder verliessen die Umzäunung und sahen ihre Mütter, Geschwister,
 Grosseltern und mütterlichen Verwandten wieder. Sie tanzten rund um das Männerhaus,
 nachher schlugen sie die Sanduhrtrommel für sie (die Kinder). Darauf gingen sie
 ins Männerhaus und legten ihren Schmuck ab.
 65 Alles. (Dies ist alles)

Zur Initiation

Alle Orte befanden sich im Haus und im Männerhaus. Früher gab es kein richtiges Männerhaus. Ganz früher ging es uns schlecht. Die *nyait ngwaal waranga* hatten kein Männerhaus; es gab nur eines: das unterirdische Mind-simbit.

- Alle unsere Vorfahren, die *ngwaal waranga*,
5 befanden sich dort, heute aber haben sie es verlassen. Dort
(also) initiierten sie und nicht an irgendeinem anderen Ort.
Ganz früher (aber) initiierten sie (noch) nicht richtig: Sie legten Kokosschnüre auf die Haut des Rückens und zündeten sie an,
10 dadurch entstanden Brandwunden.
Waren die Wunden vernarbt, nannten sie diese Männer *mbandi*, sie probierten. Wenn sie die Schnüre angezündet hatten, schrie der Mann; er wurde festgehalten; die Schnur fiel hinunter und eine Wunde entstand. War sie verheilt, verschwand die Narbe. Sie fragten sich, wie sie dauerhafte Narben produzieren könnten.
15 Sieh diesen schwarzen Vogel oben auf dem Baum, mit den roten Seiten. Er ist ein Mann, der hinaufkletterte und in den Vogel ging. Er heisst Maingiwani, der Vogel allein heisst *maingi*. Ein Mann, Kivimbangi, initiierte einstmals einen anderen.
Er stellte sich ungeschickt an und schnitt nicht gut, da ging Maingiwani
20 in den Vogel und sagte: «*Wupma kaiyak apma, wupma kaiyak kupma*», «so nicht, so sollst du es tun».
So initiierten sie also, der Name des Initianden ist Naisagutnbangi. Als Kivimbangi initiieren wollte, steckte sich Maingiwani zwei rote Blumen, *wanmou wemangi*, auf beide Seiten des
25 Kopfes, wie die Ohren des Vogels, ging in den Vogel und verwandelte sich in *maingi*.
Die andere Blume, die er sich auf die andere Seite steckte, heisst *tumbwi yanmou wemangi*. Maindumbangi war auch dabei und schaute zu. Es handelt sich um das Wissen der beiden, Maindumbangi und Mairambu.
30 Kivimbangi forderte Maindumbangi und Maingiwani auf, hinauf zu gehen und sich in Vögel zu verwandeln. Sie betrachteten die Narben von Naisagutnbangi, die gut gerieten, und sagten: «Wir werden es wieder so machen, es ist gut [so].» Das Krokodil legt das Ei, es bricht auf, es hat Narben, Narben wie wir. Ein Mann ging ins Wasser und verwandelte sich in ein Krokodil, glaube ich,
35 das Krokodil hat Narben.
Dies ist es, eine junge Frau ging mit ihren Eltern in den Busch, um Sago zu waschen, sie wollte ? (givim sit long paia), da sprang ein *wandsimot* auf den Landungssteg und hielt ihr Bein fest. Der Bruder rannte fort und die Schwester hintendrein, aber
40 der *wandsimot* hielt ihr Bein.
Das Wasser stieg (über den Kopf) und sie schrie. Der Bruder rannte fort und rief: «Schwester, komm mit mir!» Die Schwester heisst Kembindsawa, der Bruder Gomboan. Kembindsawa schrie: «Ich kann nicht!»
Das Wasser stieg. Der Bruder schrie und schrie, aber (er wurde nicht gehört),
45 er lief zu den Eltern und sagte, sie sollten kommen. Sie

- machten ein Feuer nahe des Landungssteiges und sprachen, sie waren beunruhigt. Sie war im Wasser verschwunden. Als dieser junge Mann Naisagutnbangi initiiert worden war, ging er hinunter ins Wasser; er war es, der die junge Frau ins Wasser zog. Dieser Mann ging ins Wasser, die
- 50 Walgim-Miambe machten darüber ein *sagi* mit folgender Bedeutung: «Dieser Mann ging ins Wasser, sein Vater machte folgendes, sein Vater stellte so *ndsindsi* her.»
- Der Vater von Naisagutnbangi stellte Betelfrüchte und Kalk bereit, um es Kivimbangi zu geben, wenn er fertig initiiert hatte.
- 55 Von diesem Mann, der ins Wasser ging, sagen die *nyawi-nimba*, dass er zu ihnen gehöre; die *nyame-nimba* besitzen den Ursprung der Initiation, *angwa kitwan*, es ist das Wissen von Kivimbangi, Maindu und Maingiwan.
- Die Vögel, *ngwaal*, die sich im Mindsimbit befinden, sie sind *nyame-nimba*,
- 60 sind *wuaren*, eine Vogelart mit roten Beinen. Die *wuaren* fangen an zu rufen, gehen auf den Baum *ngrangi* und rufen: «Ah - ah - ah.» Dann geraten die Narben gut.
- Ganz früher errichteten sie eine Umzäunung im Mindsimbit, die Umzäunung heisst *ndimba*. Der Bauch der Umzäunung, *tangundimba*, ist die gute Umzäunung.
- 65 Der Rücken der Umzäunung, *waalindimba*, ist die schlechte Umzäunung, die Umzäunung des Todeszaubers, *kulndimba* und *kurugwandimba*. Der Bauch der Umzäunung ist die Umzäunung des Fisches und des Krokodils. Nur in dieser Umzäunung können wir initiieren.
- (Anm.: Bauch = Inneres, Rücken = Äusseres der Umzäunung)
- Alle Männer aus Mevimbit waren im Mindsimbit und
- 70 brachten Feuer ins *ngego*, gleich wie heute. Alle Männer errangen Wissen und taten wie heute. Wir Männer von Mevimbit erwerben das Wissen des Mindsimbit, wir sind *mevimbit-nimba*.
- Das Mindsimbit entstand in Lamingei, einem sakralen Ort nahe bei Ngaigorobi. Wombunongei entstand später, ebenfalls nahe bei Ngaigorobi.
- 75 Das Waalimbi entstand in Wombunongei, es ist wie das Mindsimbit. Die Ngaigorobi verbergen Lamingei gut vor uns, auch ich habe es noch nicht gesehen. Sagingei, der mythische Ort Lamingei, wurde überflutet, sie sagen, dass bald viele Krankheiten kommen werden (nach dem Hochwasser).
- Ein Mann, Maidsiyarakumban, starb und wurde
- 80 beerdigt. Die Vögel *kaindse* und *wuaren* entstanden aus diesem Grab. Der Bambus *kao* entstand, und sie schnitten jetzt. Sie benutzten auch *mbali*.
- (Andere Bambusart; früher wurden am gleichen *mbandi* abwechselungsweise beide Bambusarten verwendet.)
- Die Palimbei initiierten mich. Früher wurden scharf zugeschlagene Scherben zum Schneiden benutzt.
- Als Kivimbangi fertig geschnitten hatte, der *mbandi* auf dem Ruhebett lag
- 85 und das Öl aufgetragen war, rief Maingiwan: «Maindumbangi, Sendumbangi, ah - a, ah -a, *abwa, abwa*.» Wiederum entstand ein Vogel, er heisst *gogorak*, (weil) er «gogorak» ruft.
- Naisagutnbangi gehört zu den *nyawi-nimba*, Kivimbangi zu den *nyame-nimba*. Die *suambu-alambandi* bereiteten Suppe und töteten Schweine
- 90 (beim *mbandi-mbangu*) und geben dies den *nyamun-alambandi*, so folgen wir Kivimbangi. Die *nyamun-alambandi* sind *nyamingu*,

sie nehmen Mutterstelle ein und sorgen für uns.
ndsangu-alambandi, ich nehme als Kind den *alambandi*.

(*nyamingu* ist die weibliche, *ndsangu* der männliche Aspekt der *nyamun-alambandi*.)
Einst starb ein Kind im *sai*, als es initiiert wurde.

95 Der Vater begrub es, die Mutter durfte nichts davon wissen. Sie brachte die ganze Zeit Essen, und ein anderer Novize ass es. Der Vater durfte es seiner Frau nicht sagen. Es wurde begraben, der Körper verweste, dann wurde der Kopf herausgenommen, die Mutter wusste nichts davon. Der Schädel wurde mit roter Erde, *yimba*, übermodelliert und so das

100 Gesicht nachgebildet. Einige *ngawi* wurden angefertigt und an dem Kopf befestigt. Der Schädel wurde auf ein Körbchen, *sate*, gesetzt. Während er so präsentiert wurde, trug der Träger des Schädels ein sehr langes *ngawi* und ein kurzes, *tagwasira ngawi*,

105 über den Arm geworfen. In letzter Zeit starb kein junger Mann während der Initiation. Früher einmal starb in Kanganamun ein Novize, Moemgawi.

Alles wurde wie beschrieben ausgeführt. Er wurde innerhalb des *sai* (...) beerdigt. Dann wurde er hinausgetragen (d.h. der Schädel), seine Brüder weinten; so trugen sie ihn hinaus zur Zeit des Rituals *malu*. Als

110 die Novizen die Umzäunung verlassen wollten, brachen die Brüder des Verstorbenen den Zaun auf und gingen den anderen voraus. Sie trugen den Schädel und riefen:
«Moiemgawia,

Moiemgawia!» Die Frauen, die draussen getanzt hatten, hörten das Rufen und fragten sich, warum sie schrien. Auch die Mutter hörte es und fragte: «Warum habe ich die ganze Zeit vergebens Essen gebracht, das dann die

115 initiierten Männer gegessen haben?» Sie warf sich auf den Boden und weinte. Die Brüder, Verschwägerten und Eltern brachen in Tränen aus und nahmen den Schädel,

um ihn ins Wohnhaus zu bringen. Die Frauen verhielten sich vorbildlich, blieben auf dem Kultplatz und tanzten. Diese mythische Frau, Dumanagwi, verursachte früher den Tod vieler Novizen. Heute nicht (mehr).

120 Wir können das Krokodil auf dem Boden bezeichnen. Wir schneiden an diesem Ort immer wieder das Gras (Kanganamun-spezifisch). So stellen wir das Krokodil her. Falls die Frau eines Mannes meiner Ritualgruppe oder eine andere Frau vorbei kommt, füllen wir ihre Netztasche oder ihren Korb mit Erde, Gras und Abfall, den sie wegtragen muss. Frauen können es nicht sehen (das Krokodil). Den Weg, der über

125 dieses Krokodil führt, reinigen wir gut. Wir führen sie hinters Licht. Dieses Krokodil wird die jungen Männer beißen. Wenn das Gras geschnitten wird und ein Mitglied der Ritualgruppe der *kamlal* vorbeikommt und zuschaut, wird beschlossen,

diesen am Bauch zu schneiden. Und so wird es getan:
alandsi waal, eine Narbenart nur für den Bauch.

130 Ein *kamlal* nach dem anderen wird so geschnitten. Als wir im *tigal* (dem Männerhaus der *kamlal*) waren, wurden den Älteren von uns, einem nach dem anderen, *alandsi waal* auf den Bauch und *ndsindsi waal* auf den Rücken geschnitten (auf Hüfthöhe vor dem

Gesäss). Meine *nyamun-alambandi* (d.h. die Mitglieder der nächstoberen Ritualgruppe) mochten es nicht (mehr) schneiden

135 und beschlossen, es sein zu lassen.

Früher konnten (nur?) die Männer schneiden. Aber einmal

gab es zwei Brüder.

Früher hatten die Männer von Tambunum keine Narben. Sie nahmen ein Krokodil, Sanganabwan. Sie kannten die Initiation nicht. Sie nahmen einen jungen Mann und legten ihn vor den Rachen eines Krokodils, damit es ihm die Haut schneide.

140 Es öffnete das Maul und verschlang ihn. Sie töteten dieses Krokodil, aber es kehrte ins Wasser zurück und verschlang die Leute von Kanduanum.

Früher konnten die Frauen nicht initiiert werden. Später (aber) wurden einzelne Frauen (dennoch) initiiert, weil es schlecht ist, dass ein Mann, der keine Söhne hat, sich vergebens abmüht. So schickt er seine Tochter zur

145 Initiation. Eine Frau aus Kanganamun, Kiangenmangi, wurde initiiert. Ihr Vater ist Kiangenmeli.

Es geschah in Timboli. Kewari, der jüngere Bruder, schnitt die Frau des älteren. Die Frauen wussten über diese Narbe(n) Bescheid und

150 bliesen auch die Flöten. Sie errichteten ein *sai*. Die Männer warteten und dachten, sie kämen bald zurück. Aber sie kamen nicht. Die Männer gingen fort, verliessen das Dorf, wanderten bis an den Wasserlauf Mundumunda nahe bei Kambrindo. Alle diese Männer werden Mosa genannt, sie sind Walgim und Miambe, zwei Familien aus Kanganamun. Also wird

155 heute dieses *sagi* in Kanganamun gesungen, die anderen Dörfer haben es nicht. Wenn das Krokodil beim *waal mbangu* gerufen wird, nennt man es Kasabi und Tumbiyasabi, es sind zwei Aspekte von Sanganabwan.

Kanganamun

Apram

B 11/1

Textanalyse

Zur Initiation

1-6 Das mythische Männerhaus Mindsimbit wird vorgestellt: das erste *ngego* überhaupt, das sich unter der Erde befindet, und in dem sich die urzeitlichen Wesen aufhielten.

7-14 Diese unbenannten urzeitlichen Wesen beherrschten die Initiation noch nicht, sondern verwendeten dieselbe Methode der Narbentatauierung wie heute die benachbarten Sawos bei ihren Erstmenstruationsfeiern der Mädchen (Keman K 3/1).

15-33 Die vier urzeitlichen Wesen, die an der ersten Initiation beteiligt waren, werden vorgestellt: Maingiwani, Kivimbangi, Naisagutnbangi und Miandumbangi. Der Zusammenhang von Maingiwani und Miandumbangi mit bestimmten Vögeln wird festgehalten. Kivimbangi ist Initiator, Naisagutnbangi Initiand.

33-54 Die Verbindung zum Krokodil wird hergestellt: Erzählung, wie Naisagutnbangi als Krokodil eine junge Frau ins Wasser zieht. Diese Geschichte und das zugehörige *sagi* gehören dem Klanverband Walgim-Miambe. Das *sagi* stellt die Verbindung zu den *ndsindsi*-Narben (vgl. Z. 120-133 und Z. 135-136) her.

55-58 Verteilung des urzeitlichen Personals auf die Hälften:

Naisagutnbangi – *nyawi*

Kivimbangi – *nyame*

(evtl. gehören auch Maindu und Maingiwani zur *nyame*-Hälfte).

- 59-62 Verweis auf die Vögel (*ngwaal* = *wuaren*) des Mindsimbit, die für das Gelingen der Skarifikation wichtig sind. Ihre Zuordnung zur *nyame*-Hälfte.
- 63-68 Die Bedeutung der Umzäunung und die Unterscheidung in ihre Innen- und Aussenseite:
tangundimba – *kulndimba* – Bauch – Inneres – gut – Initiation
waalndimba – *kurugwadimba* – Rücken – Äusseres – schlecht – Todeszauber
- 69-78 Weitere Angaben zum Mindsimbit als Quell des Wissens der heutigen Menschen. Lokalisierung am urzeitlichen Ort Mevimbit/Lamingei/Sagingei, von dem alle Menschen herkommen.
Hinweis auf die Bedeutung des Feuers im *ngego*.
Erwähnung eines zweiten urzeitlichen Männerhauses, Waalimbi (Wolimbi?), in Wombunongi. Eines der heutigen *ngego* von Kanganamun heisst Waalimbi.
Überflutung des mythischen Ortes Mevimbit/Lamingei/Sagingei.
Es schliesst sich eine unklare Aussage über ein der Überflutung folgendes Unheil an (vgl. auch Text 14). Unprogrammgemässe Überflutungen, d.h. nicht die normalen jahreszeitlichen Schwankungen des Wasserspiegels, gelten als Wirkungen besonders gefährlicher *wakin*-Geistwesen, die keinen menschlichen Träger haben. Dies bezieht sich auf die Zeitspanne zwischen dem Tod eines wichtigen *wakin*-Trägers und der ersten Besessenheit eines neuen (Bateson 1932: 421-422, vgl. auch Kapitel 1.1.4.1.1).
- 79-80 Entstehung der Vögel *kaindse* und *wuaren* aus einem verstorbenen urzeitlichen Wesen, Maindsiyarakumban.
- 81-83 Schneidewerkzeug bei der Skarifizierung: zwei Bambusarten, *kao* und *mbali* (traditionell), Scherben (bei Aprams Initiation).
- 84-87 Zurück zur ersten Initiation: Rolle von Maingiwan. Entstehung eines weiteren Vogels, *gogorak* (lautmalerisch).
- 88-93 Wiederholung der Hälftenzuweisung des urzeitlichen Personals (vgl. Z. 55-58).
Verbindungen mit den an einer Initiation beteiligten Ritualgruppen:
nyamun-alambandi – Kivimbangi – *nyame-nimba*
suambu-alambandi – Naisagutnbangi – *nyawi-nimba*
Verweis auf das *mbandi mbangu*, ein Ritual im Initiationsablauf, für das die *suambu-alambandi* den *nyamun-alambandi* Kokos/Sago-Suppe und Schweine geben.
Männlicher, *nyame ngu*, und weiblicher, *ndsali ngu*, Aspekt der *nyamun-alambandi* (*ngu* = Wasser, *ndsali* = Rindenring, Symbol für Vulva, *nyame* = Mutter).
- 94-105 Tod eines Novizen während der Seklusion: korrektes Verhalten.
- 106-119 Tatsächlicher Tod eines Novizen, Moemgawi, in Kanganamun als historisches Ereignis.
- 120-133 Bedeutung des Grasschneidens auf dem *wompuno* in Kanganamun: Darstellung des Krokodils. Vgl. Bateson 1932, plate 5 und 7, S. 454: Als bei einem neuen *tigal* die Giebelaufsätze angebracht wurden, war unter dem Gebäude die Erde zu einem grobgezeichneten Krokodil geformt worden.

Besondere Narben, die den *kamblal-alambandi* von den *mbandi-alambandi* in Zusammenhang mit dieser Krokodilsdarstellung geschnitten werden:
alandsi waal – auf dem Bauch
ndsindsi waal – auf Hüfthöhe auf dem Rücken
(vgl. Z. 33–34 und Z. 135–136).

- 133–134 Das Schneiden dieser Narben (vgl. oben) wird seit einiger Zeit nicht mehr durchgeführt.
- 135–136 Verweis auf die Geschichte von Nau und Tipmeaman: Der jüngere Bruder schneidet der Frau des älteren *ndsindsi waal* über die Scham (vgl. Z. 33–34 und Z. 120–133).
- 137–142 Geschichte über die Tambunum, die versuchten, einen jungen Mann durch das Krokodil Sanganabwan zu skarifizieren. Sanganabwan zog den Mann ins Wasser (vgl. Z. 157–158).
- 143–146 Legale Fraueninitiation, falls kein Sohn vorhanden ist.
- 146–148 Tatsächliche legale Fraueninitiation in Kanganamun, Name der Frau: Kiangenmangi, des Vaters: Kiangenmeli.
- 149–150 Ortsangabe zur Geschichte von Nau und Tipmeaman: Timboli Kewari (vgl. Z. 135–136).
- 150–156 Verweis, dass sich die Frauen früher im *sai* initiierten und die Männer zu Hause warteten. Daran anschliessend die Geschichte der Mosa (Walgim und Miambe): Zwei Gruppen Männer, die – des Wartens müde – ihre Frauen, die sich gerade initiierten, verliessen und bis an den Wasserlauf Mundsamunda bei Kambrindo fortwanderten. Walgim und Miambe sind zwei Familien in Kanganamun, die daher allein das zu dieser Geschichte gehörige *sagi* besitzen.
- 57–158 Krokodilnamen von Kanganamun: Kasabi und Timbwiyasabi, zwei Aspekte des Krokodils Sanganabwan (vgl. Z. 137–142).

3 Grundlagen-Texte

Pidgin-Originaltexte

- 1 Apram, Kanganamun: Schöpfungsgeschichte (B 11/2)
- 2 Apram, Kanganamun (und Bubari Yensan): Zum Mindsimbit (B 11/1 und 2)
- 3 Woebemba, Sotmeli: Das erste Auftreten der *wakin*/ wie Palimbei stark wurde (B 11/1)
- 4 Woebemba, Sotmeli: Wie der *wakin* Ndimbitmeli zum ersten Mal in einem Menschen fuhr (B 11/1)
- 5 Keman, Yensan: Ritualgruppen (K 12/1)
- 6 Bubari, Yensan: Zum *ngego* Nyangrambe (B 9/1)
- 7 Apram, Kanganamun: Über die Flöten (B 11/2)
- 8 Kambuka, Yensan: Geschichte der Flöten (B 2/1)
- 9 Keman, Yensan: Über die Schlitztrommel der Wuenguandsap (K 3/1)
- 10 Bubari, Yensan: Geschichte der Wassertrommeln (K 6/2)
- 11 Keman, Yensan: Geschichte der Wassertrommeln (K 12/2)
- 12 Pagi, Palimbei: Ablauf eines *wakin mbangu* (K 23/1 u. 2)
- 13 Nangwan, Yensan: Zum *wakin mbangu* (K 11/2)
- 14 Nangwan, Yensan: *wakin* und *wakin mbangu* (B 9/1)
- 15 Keman, Yensan: Geschichte des *wakin mbangu* (K 14/1)
- 16 Keman, Yensan: Zum *wakin mbangu* (B 3/2)
- 17 Maliamban, Sotmeli: Vorgeschichte der Geschichte von *bumbiande* und *yambunde* (B 11/1)
- 18 Woebemba, Sotmeli: Geschichte von *bumbiande* und *yambunde* (B 11/1)
- 19 Apram, Kanganamun: *bumbiande* und *yambunde* (B 11/2)
- 20 Apram, Kanganamun: Über den ersten Speer (B 11/2)
- 21 Daniel Sua, Yensan: Der Eintritt in die Umzäunung 1969 (K 18/1)
- 22 Keman, Yensan: Über die Feuer (K 12/1 und 2)
- 23 Daniel Sua, Yensan: Vorbereitende Zauberhandlungen 1969 (K 18/1)
- 24 Keman, Yensan: Die Waschung nach der Skarifikation 1953 (K 10/2)
- 25 Keman, Yensan: Die Seklusion im *ngego* 1953 (K 10/2)
- 26 Daniel Sua, Yensan: Die Seklusion im *ngego* 1969 (K 18/1)
- 27 Daniel Sua, Yensan: Die Seklusion im *sai* 1969 (K 18/1)
- 28 Bubari, Yensan: Zum *maan wabi* (K 8/2)
- 29 Keman, Yensan: Das *navin* 1953 (K 10/2)
- 30 Keman, Yensan: Falsches Verhalten eines *wau* beim *navin* 1953 (K 10/2)
- 31 Robert, Palimbei: Das *navin* 1967 (K 27/2)
- 32 Keman, Yensan: Über die Bedeutung des Schlagens (K 12/1)
- 33 Maso, Palimbei: Meine Initiation (K 23/2)

- 34 Kandem, Palimbei: Eintritt in die Umzäunung des letzten Novizen einer Ritualgruppe (K 27/1)
- 35 Keman, Yensan: Selbstskarifikation von jungen Frauen (K 4/1)
- 36 Nangwan, Yensan: Über die Initiation und die Entstehung der Narbentatauierung (K 9/1)
- 37 Ndumoi, Yensan (Übersetzer: Alphons): Die Entstehung der Narbentatauierung (B 3/1)
- 38 Kambuka, Yensan: Die Krokodile in der Umzäunung (B 2/2)
- 39 Apram, Kanganamun: Zur Initiation (B 11/1)

Pidgin-Originaltext und deutsche Übersetzung

- 40 Bubari und Keman, Yensan: Gesamtdarstellung des Ritualsystems (K 22/1 und 2, K 25/1 und 2)

Texte in Zusammenfassung (Originaltext nicht aufgeführt)

- A Maso, Palimbei: Schöpfungsgeschichte (K 29/1)
- B Kambugawi, Yensan (Übersetzer: Keman): Schöpfungsgeschichte (B 3/2)
- C Maso, Palimbei: Geschichte der *wandsimot wakin* (K 29/1)
- D Keman und Bubari, Yensan: Die Entstehung der *wakin* (Feldnotizen)
- E Bubari, Yensan: Die ersten *wakin*-Haken (Feldnotizen)
- F Nangwan, Yensan: Das Fischen der *wakin* (B 5/1)
- G Keman, Yensan: Die Entstehung des *mbatngawi mbangu* (B 3/2)
- H Keman, Yensan: Die Geschichte von Nau und Tipmeaman (B 3/2)
- I Nangwan, Yensan: Die Geschichte der Kokosnuss (B 6/2)
- J Nangwan, Yensan: Die Geschichte der Kokosnuss (B 5/2)
- K Keman, Yensan: Die Geschichte der Kokosnuss (K 16/2)

- No gat man, Mindsimbit i bihain. Olgeta man -bihain. Olgeta man meri pikinini i kamap, i bihain. Wapela man tasol i kamap, kamap long ples klia. Em i stori tru bilong mipela, long *nyawi*. Em. Nau mipela no lukim pes bilong en, em i hait
- 5 pinis. Seken bilong en mipela kolim Tuatmeli. Orait, em i kamap wokim olgeta spia, olgeta samting, em yet em i wokim. Orait, na pik i kamap, muruk i kamap, sikau i kamap, olgeta samting. Em, bikipela man yet, bambai olgeta kaikai i ken kamap na ... ol i kamap, planti na ol i ken kaikai long dispela
- 10 samting. Mi no lukim long buk na mi toktok, em buk bilong mi long lewa. Papa bilong mi i tokim mi na no ken giamanim mi long wapela tok.
- Em i no gat man, em i kamap i stap. I stap nau, orait, em yet i tingting wara i kamap planti. Orait, em yet i tingting graun i
- 15 kamap: Graun i kamap. Kambak, Kambak, Kambak i kamap. Na olsem yupela tok <god>, mipela tok Kambak. Em, yupela tok <god>, Adam Eva, nau waitman i kamapim em i narapela. Mi harim nau, mi tok: «Em nau, ol i haitim, na em Adam na Eva, ol i haitim i gat», mi tok. Em, man tasol i kamap, kamap
- 20 tasol. Na ol tingting nau. Orait, tingting bilong en yet, pik i kamap, pukpuk i kamap i go long wara, pisin i kamap plai antap, olgeta samting. Tingting bilong en yet, Kambak. Mi laik tok tru long Kambak, Mangindsanmeli, em nem bilong en, em i god tru bilong mipela bilong graun, em yet i kamapim man.
- 25 Oh, em i no ken kamapim olgeta man, nogat, tupela kamap, tupela em Memboali. Orait em i wokim Memboali i kamap. Tingting bilong ol yet, em i kamap nating, em i no – em i stap nau, em i tingim nau, man i kamap, Mindumbwan, brada bilong en, brada bilong dispela meri.

Zum Mindsimbit

Kanganamun
Apram (und Bubari)
B 11/1 und 2
Text 2

Sori tumas, Apram i banisim dispela stori i go inap long yia 2001.

- Namba wan taim *wakin* i kirap, wanpela meri i stap long Lenga, nem: Lekndumanbi. Em i tok: «Wanem dispela ples i paua tumas na em i pait tumas?» Em i kirap na em i go long Palimbei. Ol Palimbei i tok, mipela salim nem bilong en na em i
- 5 kam nau, na ol i givim em buai na pik, em i karim i kam long haus bilong en. Na em na tumbuna meri save kaikai. Em i save tok long tumbuna meri bilong en: «Taim yu kaikai pik yu mas putim wantaim skin bilong pik na bun bilong pik, mi gat pasen long tromoim skin na bun bilong dispela pik.» Tumbuna meri i
- 10 go pinis nau, na narapela liklik tumbuna meri i kaikai pik nau, na tromoim bun long wara. *wakin* Ndimbitmeli i kirap nau na tanim olsem dok, go insait. Dispela dok i go suim wara na go autsait na go kisim bun bilong pik. Em i kisim i kam antap long ples. Em i go klostu long wanpela hausboi Mangembit. Ol i
- 15 lukim na raunim dok, na kisim bun bilong dispela pik, ol i putim insait long hausboi Mangembit nau. Ol i paitim garamut long bungim man. «Mipela no gat man i kilim na kaikai pik yet, ating mipela painim nau.» Na ol i lukim wanpela haus, na ol i painim. Ol i painim wanpela *ngusinga*. Insait
- 20 planti pik i stap, long haus bilong Lekndumanbi. Ol i wet long en, ol i kirap bikpela tok long hausboi. Dispela meri i gat save: Longtaim em i save ol i laik pirua long en nau, em i gat rong nau. Ol i wet long en long sutim en. Em i kam long luk, em lukluk nau, em i tanim bek na go long Palimbei olgeta.
- 25 Dispela meri em i go long sampela ples em i man, em i go long narapela hap em i meri, em is save tanim olsem. Taim em i kamap man em i save putim *sikugirugu*. Em i go long Palimbei na em i save toktok olsem, ol i givim en pik: «Long wanem yupela no save go aut long wara na yupela stap long ples tasol
- 30 na kaikai *ndsu*.» Em i stap long Palimbei na wanpela de em i makim de: «Dispela de yu go sutim Sotmeli.» Ol man bilong Palimbei i pred gen «Ai, bikpela ples, mipela no inap long sutim!» Meri i tok: «Long wanem yupela ken pred? Yupela ken go wantaim meri na ol i putim paspas na putim susu i go daun,
- 35 na ol i putim gras bilong muruk, na yupela luk olsem planti man.» Dispela meri em i bilong Sotmeli na em i save long paua bilong ol pinis, na em i givim long ol tu. Em nau, ol i kirap na kisim planti kanu i go. Dispela meri i go insait wanpela pisin *kiaandikarak* olsem pato. Man i stap long porhet bilong kanu na
- 40 laik lukluk long man i sutim pis, em, meri i tok
 «*kenguindsambit tegwit tembla* – man i stap long stia i sindaun. *damandsambit tegwit tembla, tegwit tembla* – man i stap long porhet i sindaun, i sindaun.» Em i no insait dispela pisin tasol, em i save go insait long waitpela koki, *wama*, long
- 45 blakpela koki tu, *maingi*. Taim em i insait long waitpela koki em i save tok: «*wala* – em i no yet.» Em i go insait long

blakpela koki: «*wata*». Em i lukluk nabaut na olgeta kanu bilong man na meri bilong Sotmeli i pulap long pis, em yet i mekim medsik na kanu bilong ol i pulap long pis na em yet raun
 50 i go. Olgeta kanu pulap pinis, em i i tanim wait koki, na em i tok: «*wumba, waitniya* – em nau, hariap nau!» Ol man i go sutim pis, i no gat spes long pait insait long kanu na ol i pundaun. Em i start taim bilong pirua bilong ol Palimbei, bipo nogat. Ol i bagarapim ol Sotmeli nongut tru. Ol i kirapim
 55 kainkain garamut bilong pait.

Wie der *wakin* Ndimbitmeli
 zum ersten Mal in einen Menschen fuhr

Sotmeli
 Woebemba
 B 11/1
 Text 4

Pastaim tru *wakin* i go insait long dok em i go kisim bun bilong pik. Em i kamapim olsem pastaim. Nau mi tok long *wakin* i go insait long man pastaim. Wapela pikinini meri bilong Bwrau, em i kisim pikinini man bilong en na putim em long porhet
 5 bilong kanu na tupela go long basket. Na pikinini em i tok long mama: «Oh, mama, ating mipela go bek, i gat narapela samting long skin bilong mi.» Mama i tanim bek nau, kisim em i go bek long ples. Tupela pasim kanu long brids, na pikinini i ronewe na go antap long mas bilong *ngego* Mangembit. Em i
 10 go antap nau, brukim bros bilong hausboi, antap long mas long morota, na em i go antap long mas olgeta na singaut: «Yupela kolim nem bilong mi nau.» Em i singaut long ol kandre bilong en stret: «Yupela kolim nem bilong mi na mi lusim han long mas na mi kalap i go daun.» Ol kandre i toktok nau: «Ah,
 15 mipela kolim olsem wanem nau?» Pikinini man i toktok: «Yupela tingting long tokples bilong yupela na painim stret.» Ol Bwrau painim long ol tumbuna samting na singaut nau: «Yu Ndimbitmeli?» Em i lusim han nau na em i go daun long graun. Long dispela ples Ndimbitmeli yet i go insait long dok
 20 pastaim na nau em i go insait long man pastaim. Em i insait long man nau, ma em i mekim long tokples bilong *wakin* stret nau.

- Sapos mi, mi go long Palimbei, na ol *kamlal* pasim banis. Ol i kirapim wampela banis na ol putim sampela man long lain bilong mi, long *ndirugwi*, ol i putim insait na i stap long banis. Mi go, ol i mas, ol i lukim nau na ol i go nabaut long haus, ol
- 5 *kamlal*, ol kisim planti kaikai i kam givim mi. Bai ol i kisim mi olsem wampela kalabus, na ol i tok: «Orait, yu mas pinisim dispela kaikai.» Na mi start, mi sindaun long kaikai, na ol *alambandi* bilong mi, ol tu mas kirapim garamut na singautim ol lain bilong mi i kam. Sapos lain bilong mi, haumas man i
- 10 stap hia, ol i go sindaun nau long halpim mi long kaikai, mipela mas kaikai wantaim. Sapos mipela winim, mipela winim. Mipela kaikai i go, mipela no winim, sapos wampela bilong mipela i traut, orait, em pinis, tambu na bambai mipela mas harim ol na ol i tok long tupela kakaruk, tupela kakaruk. Ol i
- 15 tok long tripela kakaruk, tripela kakaruk. Bambai ol i makim haumas rop buai mipela, popela rop buai, tupela rop buai, karimapim daka haumas. Mipela harim ol nau, orait mipela kisim dispela samting na givim. *mbandi* yet, mi sindaun long kaikai, na i no gat *alambandi* bilong mi i ken i go sindaun na
- 20 halpim, mi kaikai bilong *mbandi* em i narapela tru. Em, ol man bilong Palimbei tu, sapos ol i kam hia, em i narapela samting dispela. Ol i kam hia, sapos mi, mi kisim pikinini bilong Bubari, em *mbandi* bilong mi, mi stap long banis. Orait dispela lain man bilong ol pikinini bilong Bubari
- 25 em i kam long Palimbei, em i kam insait long dispela hausboi, mi lukim tasol na mi go long haus. Mi go kisim kaikai i kam, mi givim em na mi tok: «Yu kaikai.» Em bai harim tok, bai em i sindaun. Sapos em i hambag, mi ken i go rausim trausis bilong en. Sapos em i biket, mi rausim trausis bilong en, na em i ken i
- 30 stap nating, na em i ken kaikai nating. Na rausim sirt bilong en, mi yet, mi rausim. Em i mas kaikai. Em i kaikai i gooo, em i winim, em i winim. Em i no winim, bambai ol man bilong dispela ples yet, bai ol i kisim trabel, ol lain bilong en. Em bai i go.

- Dispela hausboi bilong mipela, Nyangrambe, bipo em i stap long Sotmeli. Dispela em i olsem paua hausboi em i save bagarapim planti pirua long wanem hap, long Palimbei, bagarap stret, olgeta taim, ol man i stap long Nyangrambe i
- 5 save i go sutim. Na em i gat moa paua. Orait, Sotmeli i aut nau, dispela Nyangrambe em i kam daun

- pas long Yensan. Na em i kam olsem, i no gat man long lukim, olsem em i lus tasol long Sotmeli na em i kam, kam pas long Yensan. Bihain Yensan ol i kam mekim gen long dispela graun,
- 10 Yensan. Olgeta ol Yensan i stap long Palimbei. Orait, ol i kam nau, ol i wokim ples nau, bilong mipela, Yensanmoro na Fulindu. Ol i kam bihain, dispela hausboi, long taim em i kam i stap pinis, long Yensan. Orait, strong bilong dispela hausboi, em i stap wantaim na em i kam. Dispela strong ol i tok: Pik,
- 15 nem bilong en Ndsimbitngawi, na dispela strong i stap yet, i stap yet. Na mipela Yensan laik pait long Palimbei, ol i no save winim mipela, nogat. Dispela hausboi i stap long Sotmeli i no save sutim Palimbei. Olgeta pirua bilong Sotmeli na Yensan i pinis, nau i olsem ol i no ken kross moa long Sotmeli, dispela
- 20 hausboi i kam aut pinis na kam long Yensan i stap. Dispela hap Sotmeli i hap antap, na dispela hap daunbilo, arere long ples bilong ol, dispela hausboi Nyangrambe i stap yet. Na i gat *waak* bilong en tu. Na i gat liklik hul bilong dispela medsik, Ndsimbitngawi i save slip long en, i stap yet. Planti saveman,
- 25 olsem ol medsik man, ol i save autim em long medsik. Na dispela Nyangrambe i olsem san bilong en tasol i kam asoa long Yensan. I no dispela hausboi olgeta i kirap i kam, nogat. Ol i makim tasol i go aut long dispela bus, Yensan. Bipo em i bus, nogat ples. Yensan, em i Palimbei tasol, ol i stap long
- 30 Palimbei. Orait, bihain ol i kam nau, em i givim driman long wanpela man long mipela i kam pas. Fulindu o- Yensanmoro. «Mi i stap hia, hausboi i stap long Sotmeli, mi kam i stap hia long dispela graun», em i givim driman olsem. Orait, ol i bihainim driman nau i go katim diwai nau na ol i kirapim
- 35 hausboi. Orait, dispela hausboi i gat paua tu em i stap olsem. Wanem ples i laik kross wantaim mipela, mipela save paitim tanget nating, na olgeta man, i no pred long pait, kirap tasol i save pait, ol Yensan. Nem bilong dispela man: Sibwat, em i driman, em i bilong Fulindu. Em i bikpela man, em i no olsem,
- 40 em i grenpapa na tasol-, na ol i save kolim nem yet, na wanpela Sibwat i stap, em i bihainim wanpela pamili yet ol i kolim Sibwat. Na bipo dispela Sibwat em i driman, na em i tokim Yensanmoro na sampela Fulindi tu: «ating mipela wokim hausboi yet.» Em, mi no klia tru, em i meri, dispela hausboi.
- 45 Tasol mi no save long nem bilong en tru, em i sekend nem. Na dispela strong bilong pik i stap long dispela hausboi, nem bilong pik Ndsimbitngawi. Em i givim gutpela pasen long sampela taim long wanpela ples. Sampela taim nogat, i go long narapela ples. *wakin* i no ken i stap olsem mipela, kross tasol
- 50 wanpela sait, nogat. *wakin* i save kross long dispela sait, em i bipo em i kross, orait em i go gen halpim. Kross i kam gen bipo em i stap long dispela ples. *wakin* i save i go i kam olsem.

- Pastaim ol i wokim long graun. Ol i sut pinga i go long graun, i kamap bikpela olsem hul bilong kan. Bihain ol i kisim mambu, sut long paia na wokim hul. Ol i kisim wanpela meri, putim pinga long kan bilong en, makim long mambu hul i mas kamap
- 5 bikpela olsem wanem. Nem bilong dispela meri: Bambandawa, em i liklik meri yet. Ol i makim long namba wan pinga. Bipo i no gat dispela mambu *sibwan kao* ol i wokim ol *wabi* long en. Dumoi i sutim wanpela meri, Suat, nau. Ol i planim em, dispela mambu i kamap long kan bilong en. Ol i kisim
- 10 dispela mambu na wokim *wabi. angwa kaman* – as bilong mambu – *wabi kwase kaman* – het bilong mambu, ol i save wokim *mwai*. Bipo ol meri i holim olgeta mambu. Wanpela man i sutim tupela meri, na ol man i kisim mambu. Dispela wanpela
- 15 mambu, *wabi wakin dagul*, lain papa bilong mi i no lukim, wan wan tasol, bikpela man bilong *mbandi-alambandi* i save lukim. *nagwan-abwan* na *mwai* gat wanpela sotpela mambu. Bipo wanpela man i autim long meri huset i karim tumbuan o winim mambu, em i mas kilim pik.
- 20 *abwan-abwan* Kivimbang i yet i wokim.

- Bipo, yumi no gat dispela samting, samting i stap long ol meri. Tupela brada i go katim sagsag, tupela save mekim singsing long sikirapim sagsag. Tupela save wuisil, na bihainim olsem pisin, olsem ol i save winim long mambu. Na tupela tingting nau: «Oh,
- 5 mitupela singsing olsem na winim long wuisil.» Na tupela kisim mambu. Tupela kisim mambu i kam, longpela na sotpela, tupela katim. Tupela i putim i stap, na tingting nau. Tingting nau i go, na tupela sutim long paia. Tupela traim pingga i go, na i no inap. Na bikpela brada i slipim liklik brada bilong en. Na smol
- 10 brada i tok: «Mi no laik». Na, nau em i slip. Na bikbrada i kirap, putim pingga i go long kan bilong en. I go nau, i go pas liklik. Em i kam autim bek. Smolbrada i kirap, tupela i winim, traim mambu. Tupela i winim, na i no inap, na namba tu taim gen em i slipim brada bilong en i slip, na em i putim pingga i go
- 15 gen. Orait em i makim dispela hul bilong mambu. Tupela winim, i kamap gut. Tupela katim dispela mambu, tupela i go long haus. Slip, kirap moningtaim, tupela kam bek, winim gen. Orait, i stap. Wanpela man patrol long sutim pik long bus. Na em i putim yau bilong en i go, na i harim nau: «Oh, wanem samting hia? Wanem

- 20 samting i krai olsem? Bipo em i no gat dispela samting.» Em i harim i go i go, kamap long het bilong sagsag, lukim tupela, tupela wok long winim mambu i stap. Em i sanap lukluk nau, em i kisim wanpela spia bilong en, redi long sut nau, em i tok: «Inap long mi ken sutim tupela o no gat? Orait mi raunim tupela na mi ken
- 25 kisim. Oh, maski, moa betta mi sutim tupela». Kirap nau, sutim tupela wantaim. Sutim bikbrada i go pundaun pastaim, sutim smolbrada bihain. Sutim tupela pinis, kisim tupela mambu, pulim antap long bros bilong tupela, orait, kisim bek nau, i go long hausboi. Em i go long hausboi, paitim garamut olgeta man i kamap.
- 30 «Oh, mi mekim samting olsem na mi kam.» Ol i kirap nau, i gat pamili bilong tupela meri tu. Ol i no kross. Het bilong ol i go daun, ol i sindaun. Ol i wokim parti i go long dispela tupela pamili bilong tupela meri. Ol i kilim pik, talimbum, (Anm. des Sprechers: tokples *yua*)
- 35 na kina, wanem samting, ring bilong kanaka, (Anm. des Sprechers: tokples *tambo*) baim i go long dispela pamili. Ol i kirap nau, winim traिम long hausboi: Oh, em, sekend wantaim ol man nau. Orait, i stap wantaim ol man nau. Orait, ol i laik
- 40 mekim wanem long hausboi. Orait, dispela samting i gat pik. Namba wan lain holim dispela mambu i stap. Namba wan lain i go insait lukim bambai kilim pik, baim dispela samting, moa hard, long baim dispela samting. Orait nau, namba tu lain i laik go insait lukim. Kilim pik, talimbum, kina, ring bilong kanaka, givim long
- 45 ol namba wan lain. Orait, ol namba tu lain i go insait, na lukim. «Bipo man i no gat dispela samting, em bilong meri tasol. Long dispela, meri gat tingting. Oh, samting bilong meri hia, nau yu kisim i go, na yu hambag long wanem, mi gat spia long skin bilong mi.»
- 50 (Anm. des Sprechers: em tok bilong meri) Nau dispela taim, wanem samting kamap long hausboi, mi no ken larim. Oh, mi ken sutim meri, mi ken sutim man, sapos em i mekim wanem long hausboi.

Yensan
Keman
K 3/1
Text 9

Über die Schlitztrommel der Wuenguandsap

- Mi laik stori long dispela garamut ol i paitim long hausboi. Em garamut bilong kisim yam. Em garamut bilong Wuenguandsap. Em ... tumbuna bilong ol. Na bipo mipela no gat planti mun. Mipela gat tupela mun tasol mi save nem
- 5 bilong tupela: Kwowindsawa na Abaligi. Ol tumbuna i save long dispela tupela mun tasol. Nau, mipela save long waitman i gat twelfpela mun long wan yia. Na i gat mun i stap stret olsem: Kwowindsawa, em i stap stret, em i no ova, em i mun bilong draiwara, em i mas i stap stret. Na las mun nau bai em i kapsait
- 10 olsem, em Kwowindsawa. Mipela save long dispela, long stat,

- ova bilong en olsem, mipela lukim mun i kamap na em i go olsem, bai mipela kirapim dispela garamut. Dispela garamut mipela save kolim Kwagomi, bilong ol yam. Mipela kirapim dispela garamut, orait, ol man long Payembit, long Palimbei i
- 15 gat tupela hausboi bilong Wuenguandsap bipo, yu save pinis, dispela garamut i no ken stap long olgeta hausboi. Ol man long Payembit, ol i kirapim garamut long narapela mun i kam bihain long Abaligi. Em dispela samting yu harim, nongut yu tingting olsem, ol i mekim wanem samting.
- 20 (J.S.: Na em i long wanem stret, long kirapim yam na mami?) Yes. Ol yam na mami, ol i mas save, ol i mas – olsem tumbuna bilong ol, ol i no ken kisim nating, no gat taim yet. Ol i mekim dispela garamut, ol man i mas save, em taim bilong kamautim bilong yam na ... stat long kaikaim yam.
- 25 (J.S.: Na huset i paitim dispela garamut?) Em ol Wuenguandsap yet i mas kamap bung nau, ol i mas paitim garamut bilong wangepa wangepa man, ol i kam bung, ol Wuenguandsap traime, ol yet i stap klostu, mipela stat long dispela garamut.
- 30 (J.S.: Na haumas taim yupela paitim dispela garamut?) Wangepa taim tasol long wan yia.
(J.S.: Em i no tupela, tripela taim long wangepa de?) Yes. Long taim mipela paitim garamut, mipela mas paitim planti taim, man bilong singsing i stap klostu, wangepa apinun
- 35 tasol.
(J.S.: Nau yu no ken paitim em gen?) Nogat. Taim ol i no paitim dispela garamut yet, ol man i no ken kamautim yam mami na kaikai, mipela tambu tru. Sapos ol man i painim bikpela kross long dispela, ol Wuenguandsap.

Yensan
Bubari
K 6/2
Text 10

Geschichte der Wassertrommeln

- Em i no kundu nating. Em i pastaim tru, wangepa man bilong Wuenguandsap, nem bilong en Wandambwi, orait, ol i katim het bilong en pinis, ol i kisim dispela bel belong en i kam aut olgeta, na ol i katim lek bilong en. Orait, han bilong
- 5 en tasol i stap, orait, ol i go sutim long wara. Em i pairap. Wangepa, em i save pairap i stap olsem. Orait, ol i kisim dispela *ngunduman* yet, ol i save sutim long wara. I stap nau, man bilong Wuenguande i tok: «Oh, em wanem wangepa tasol i save sutim long wara. Yupela i kam katim het bilong mi na
- 10 rausim bel bilong mi, olgeta. Orait, katim lek bilong mi nau, bai mi ken forman long en! Dispela pastaim, Wandambwi ol i kisim em i bikbrada, na mi ken kamap olsem smolbrada, orait, yupela go daun sutim long wara, bai mi ken bekim i go long bikbrada.» Orait, ol i mekim olsem. Nem bilong dispela man
- 15 bilong Wuenguande, Malianmeli. Orait ol i kilim em, rausim

bel bilong en, pundaun, sutim long wara, em i bekim i go long bikbrada. Tupela i save bekim bekim i stap olsem. Orait, ol i bihainim dispela stori nau, ol i makim kundu, ol i makim diwai nau, dispela taim ol i save sutim long wara. Nem bilong
 20 dispela kundu em tupela, em i tok: «Wandambwi na Malianmeli.» Dispela nem i stap insait. Nau ol i wokim long diwai, ol i tok Kumbiyandima. Orait, narapela nem bilong tupela: Koromabwan bilong Wuenguande, Kumbiyandima bilong Wuenguandsap. Em tasol dispela stori bilong kundu ol i save
 25 sutim long wara.

Yensan
 Keman
 K 12/2
 Text 11

Geschichte der Wassertrommeln

Namba wan man tru bilong wokim rod bilong indai, traim traim long indai. Na dispela nem bilong pamili em Lenga. Lenga em i laik salim meri. Em i laik bagarapim wanpela meri em mas kamap namba wan man long indai.
 5 Na em i wokim traim traim, na em i passim dispela meri long limbum, na em i putim i go insait long arere long haus long hul. Na nogat, na em i karim i go putim long ples bilong pipia. Na nogat, na em i go ting em i mas indai pinis, em i go tanim tanim limbum. Na em i tok «papa mi stap!» Na dispela man i had tru
 10 long wok, long i laikim dispela meri indai. Man hia kirap mekim dispela meri indai na em i kamap namba wan man, em Kivimbangi, nem bilong en. Kivimbangi i wokim dispela wok. I go nau, na ol tumbuna bilong mipela Wuenguande i go lukim stil long en, tok «i laik ... (?) man long dispela samting»? Na em
 15 i tok: «Mi traim traim long dispela kain wok!» Na ol i tok «Orait». Na ol i go nau na ol i no wet. Man bilong mipela, ol Wuenguande, i go tasol na ol i kisim wanpela man. Ol i kisim wanpela man nau na ol i katim en long namel nau. Na ol i kolim dispela man em Koromabwan. Orait, wanpela hap ol i
 20 lusim long graun, wanpela hap i go antap long skai. Bihain long dispela Wuenguandsap tu i katim wanpela bilong ol. Em ol i kolim Kumbiyandima, dispela. Na wanpela hap tu ol i lusim long graun na wanpela hap i go antap long skai. Olsem nau na ol i kolim mipela Wuenguande olsem mipela i sap, *wue* olsem i
 25 sap. Mipela sap moa long wokim dispela rod kwik. Orait, Wuenguandsap tu olsem, ol i kolim olsem Wuenguandsap. Olsem ol i tu sap, na ol i no pred na ol i wokim rod kwik. Ol yet ol i wokim rod long wanpela man bilong ol, na mipela tu olsem. Olsem na mipela kisim dispela tupela naim, mipela
 30 Wuenguande na ol i Wuenguandsap. Em, bihain nau ol Lenga i hat wok yet. Na tumbuna bilong mipela, Wuenguande, em i kam lukim nau na askim ol: «Olsem wanem yu wokim pinis?» Na em i tok: «Oh no, em i stap yet.» Na i tok: «Orait, yu mas i go olsem», pred(?) na i givim dispela lang long pamili bilong ol,

- 35 blupela lang. Givim en nau, na dispela blupela lang i itim nus bilong dispela meri o go insait long hul bilong nus bilong dispela meri na tekim kru bilong en. Na dispela meri i go indai, na em i kamap namba tri gen. Em i namba wan man em i traim no inap na i kamap olsem namba tri man long rod bilong indai.

Palimbei nach 1930

Pagi

K 23/1 und 23/2

Text 12

wakin mbangu

- Papa bilong mipela ol i paitim garamut tu. Ol i kirapim *wakin*, ol i stap long Payembit. Na bilong Kanganamun, Yensan, inap long Palimbei tasol, Kanganamun i kam, Yensan i kam, olgeta i kam bung hia. Na ol i laik paitim garamut hia. Na Malingei
5 em save i go long Aibom, Aibom na Malingei. Na mipela em tupela ples, Kanganamun na Yensan, i kam, kam wantaim. Ol papa bilong mipela olsem *sitndsali* bilong Yensan i kam, bilong Kanganamun i kam. Ol i go bung. Ol yet ol i rerim bilas bilong ol wanem samting bambai i go antap lukim ol i wokim tupela
10 pis. Ol i wokim bikpela, i no liklik. Bikpela moa, ol i hangimapim wokim pinis. Ol i kisim kanda i kam, ol i raunim kanda, ol i raunim na wokim long kanda hia. Ol i wokim pinis, ol i wokim gut tru. Na ol i kisim laplap bilong kokonas hia. Ol i kisim i kam ol i samapim. No gat nil tred nau o em i gat nil na
15 tred, em olsem rop long ol *mangas* na ol i wokim rop olsem. Ol i samap ol i samap long bun bilong ... bilong ol em ol i kisim dispela. ol wokim olsem pis.

(J.S.: Wanem kain pis, *kami*?)

- kami*. Olsem tupela garamut hia bai i stap insait long *kami saba*
20 hia. Ol i wokim tupela bilong Arambewan, Kaboindimi. Em bilong *nyawi* hia Kaboindimi, Arambewan. Bai ol i wokim pinis ol i hangimapim. Nau ol i wokim purpur bilong en, em *kwara*. Ol i wokim gut tru, blu na red, blu na red, blu na red ol i wokim. Ol i wokim gut tru, ol i hangimapim, ol i passim long
25 dispela arere bilong *kami* na i go daun sutim long graun. Na rop bilong en ol i hangimapim. Ol i hangimapim long baksait bilong en, ol i putim rop nau na i stap. Man bilong paitim garamut i go insait na i stap. Na man bilong paitim hap mambu, em tupela tu olsem, tripela, tupela meri na wanpela
30 man. Tupela i stap long *gumbungego* em olsem bilong Kaboindimi hia, wanpela i stap long *damangego* bilong Arambewan. Tipmekisam(?) na Mak(?) hia, em naim bilong tupela, em man ol i kolim —. Bambai ol i passim tu olsem long ol dispela samting hia, gras i ol wokim long olsem *nyunka*
35 bilong slip, basket bilong slip. Bai ol i saminapim pinis. Orait, mambu i go insait na i stap. Bai ol i winim mambu insait long dispela bai ol i hangimapim em i stap.

(J.S.: Na garamut tu?)

Garamut tu, ol i hangimapim pis i go daun, Na dispela purpur

- 40 ol i wokim em i go pas long graun, long limbum hia long ploa bilong haus tambaran. Man putim leta bilong en hia, em haus polis hia, em arere long haus polis, em *ngego* hia. Na ol i putim pinis i go olsem, na i go daun i go stap hia. Na tupela dispela *kangan* hia yu lukim long haus tambaran hangimapim i stap,
- 45 em tupela tumbuan(?) ol i putim long dispela tupela. Ol yet, ol i wokim i stap long Payembit hia. Na bai ol i selim dispela tupela i go daun long dispela hul hia, na i kam. Bai i kam, man i stap long *tigal* putim de nau. Long dispela de bambai ol i kam na koap na lukim. Lukim dispela ol tambaran. Orait nau olgeta
- 50 *sayembe(?) / saiembit(?)* nau ol i paitim dispela garamut i go i go pinis. Em nau no gat, nau i stap, nau i stap nau. Orait, ol i kam, dispela *alambandi* nau bai i kamautim wanpela diwai ol i kolim —, mipela kolim em *mbandse* narapela, em ol i kolim *mbanduan*. Bai ol i kamautim as bilong en, klia(?) bilong en
- 55 wantaim. I no bikpela, liklik, yangpela tasol, bai ol i kamautim. Ol i putim kru bilong diwai, kru bilong limbum hia, ol i hangimapim. Na ol i putim *koapma* long en. Bai man i go pas em i karim olsem ol i tok, *angwa mbanduan tigwa(wa)rara*. Tokples i olsem. Ol i karim nau na orait, mi kam nau,
- 60 moningtaim yet bai ol i kam, ol i karim na ol i kirap long —. Man bilong save bilong Nambariman olgeta i go hia. Bilong Andimbit bai ol i kam na bai ol i go bung long wanpela sait tasol long mipela hia, long sait bilong Payembit nau. Orait, em bambai ol i kirap nau i kam. Bambai ol i putim *ngawi*, ol i
- 65 wokim *ngawi* bilong wanen bai ol i go sampela ol i go katim skin bilong ol. Putim man, pes bilong man o wanem kain, ol i wokim nabaut long *saien(?)* olsem *nyanga*, bai ol i tok olsem. Man ol i no katim skin bilong en, bai i go katim gen long *saien(?)* ol i stap nau long dispela. Na bai ol i wokim ol stik. Ol i
- 70 wokim pes bilong kokomo, na wokim pukpuk, wokim man, bai ol i karim i kam wantaim. Ol stik bilong ol, olsem *yaat* hia, tokples mipela kolim *yaat*, em olsem long planim kaikai dispela kain samting hia. Na bai ol i karim i kam wantaim. Ol i kam, ol namba wan bilong ol bai ol i passim ol *ngawi* long het bilong ol.
- 75 Na bai ol i kam, huset paslain tru long dispela *alambandi* em bai namba wan na namba tu, namba tri, ol i kam olsem. Ol i lain i kam nau, bai i kam raun tupela lain nau. Tupela lain nau, bilong *nyawi* long hap, *nyame* long hap. Dispela tupela *nyangalangali* yu lukim long Payembit hia, em tupela tumbuan
- 80 i kam. Yu sanap olsem, orait, *nyangalangali* i ken slip olsem. Na bikpela san bai yu ol i mekim drai tru long san hia. Maski tu hat, tasol yu ken, het bilong yu i ken daun, tasol i stap. Na yu planim dispela stik pinis. Orait, yu putim han bilong yu olsem na stik i stap. I no gat sanap nating. Bai olgeta i gat dinau stik
- 85 yet hia dispela *alambandi*. Orait, i stap i stap i stap, ol i save putim de bilong ol olsem, i no ken koap long twelf oklok o wan oklok. I laik koap long wan oklok, bai ol i koap long wan oklok. Bai ol meri pastaim, meri long dispela haus tambaran stret nau ol *nglungua(nglingua)* ol i kolim *nglungu* em bambai i
- 90 go pas. Na ol meri bilong ples nau olgeta bilong *suambu-*

- alambandi* na bilong *nyamun-alambandi*, *nyamun-alambandi* i go pas, *suambu-alambandi* i go bihain. Na bai ol i giaman long wanpela stop long praim sagsag. Na parapan(?) tu bai mekim paia ol i, bai ol i kisim meri bilong namba wan bilong dispela
- 95 lain, ol i stap long *wakin ngego* hia, paitim garamut hia. Bai tupela meri i go praim sagsag bilong ol, praim sagsag i stap long haus tambaran. Bai ol i giaman gen bai ol i tok: «Em tupela meri i praim sagsag», bai ol i giaman olsem. Tupela meri i go long hap heitim na tupela go praim sagsag bilong ol. Praim
- 100 sagsag, em wanpela praim long hap, wanpela praim long hap, Tupela meri praim, putim long limbum i go i go. Na ol i sindaun ol i laik koap, na bai tupela meri ol i go pinis. Ol i no ken save tupela i go, bai tupela i giaman na i go daun long Malingego. Na tupela i go, na sagsag hia bai tupela putim long
- 105 Nambariman bai i stap. Olsem man yet bossim dispela. Orait, nau ol meri go antap, olsem pikinini tu. Mi, long taim ol i kisim mi i go na mi pred, mi ronewe mi no laik. Mi pred long wanem, garamut, ol i paitim garamut na planti krai mi no laik mi pred na mi ronewe. Mama bilong mi laik koap wantaim mi,
- 110 longtaim mi kisim bus pinis yet, hihahi. Go antap ol i wok long kaikai sagsag, givim, hap sagsag givim, katim hap pik givim. (J.S.: Givim long – ?)
- Givim long ol meri i go antap hia. Ol i katim pik, katim katim katim, lainim long wanpela limbum. Sagsag ol i brukim brukim
- 115 brukim, ol i putim long limbum na i stap. ... wanpela meri i go antap, ol i lain yet bai i go antap. (J.S.: Mi no klia, ol i go antap we? Ol i go antap long haus tambaran?)
- Insait long haus tambaran. Ol i lainim olsem i go lukim na i go
- 120 daun pinis, orait. Bambai dispela *alambandi* i stap long san hia, em bambai bihain ol i go antap. (J.S.: Mi klia nau)
- Ol i go antap, ol i ken lukluk nabaut. Na em man ol i winim ol pangal bilong sagsag hia. Ol i mekim huk(?), na ol i mekim
- 125 huk, na ol em tu ol i hangimapim ol hia, huk long arere bilong haus, sait bilong haus tambaran.
- Mipela lainim ol olsem long sait sait. Haumas popela long hap, popela long hap, ol i hangimapim olsem. Orait, na meri mekim paip. Orait, na *sinisaben* i stap bihain, tupela man na meri, i
- 130 kam olsem meri, em man ol i kolim i kam olsem meri na em tupela meri em Tipmakisyan na Nyagian. I go antap, na meri tu bai i krai, ol i mekim singsing bilong en. Mekim singsing long mambu em i paitim i stap, em ol i go long lukluk em i mekim nais olsem, tanim tanim ol i lukim ol i ting: «Ai, em krai hia.»
- 135 Ol i tok, tok olsem i go. Ol i lukim olgeta insait long haus tambaran. Ol i lukim pis hia, ol man i stap insait ol i paitim garamut tasol i no lukim. Ol i lukim tasol pis, tupela pis. Na man i stap insait ol i no save. Em olsem krai nating, man i stap, garamut i stap insait. Ol i lukluk i go. Liklik pikinini i bung ol i
- 140 kisim pik, sagsag, givim, inapim ol i go i go i go. I go pinis, las tru i kam, ol i givim na ol i go daun i go pinis. Orait, na em nau,

- tupela paia, bikipela metpas olsem kokonas hia, bilong
 Arambewan na Kaboindimi. Em tupela ol i bilasim tru long kru
 bilong dispela limbum. Narapela limbum i save i stap long bus,
 145 sotpela lip bilong en, em olsem dispela i stap long *waak* hia
 long Payembit, long dispela kain bilong en em i namba tu
 bilong en hia, em namba wan bilong ol hia. Em i ol i kolim
poindse, lip bilong en hia. Bai ol i kisim i kam, kukim na ol i
 wokim gut tru. Orait, ol i bilasim dispela tupela metpas paia. I
 150 no passim long *tipmangrain*, ol i passim long draipela sagsag,
 lip bilong pangal bilong sagsag, ol i tekawe na mekim drai. Ol i
 wokim olsem gris bilong pik tu ol i putim insait, bambai i lait
 gutpela. Ol meri i go daun pinis, em dispela san yet. Ol meri go
 daun pinis nau, na bambai ol i wet long dispela tupela paia. Ol i
 155 reri nau bai ol i pulim dispela tupela *nyangalangali* i stap long
 Payembit, yu lukim hia, ol i pulim isi isi, ol i pulim isi isi isi i go
 i go i go, pulim. Yu putim lek i go, ol i pulim i go, yu putim lek i
 go. Yu no ken putim wan tu, nogat, isi tasol. Ol i pulim liklik i
 putim lek wangepela, na pulim moa i putim gen. Olsem tasol yu
 160 go go go, bai i kampa long –
 (Ende der ersten Seite)
 – pulim dispela tupela *nyangalingali* i go antap. Olgeta nau i
 go antap na i sanap klostu long leta ol ... i sanap olsem. I stap
 nau, wet nau, Na dispela stik i planim long han bai i stap long
 lain, lain nau. Orait, bai ol i pulim dispela tupela i go, na yu wet
 165 long paia tasol. Ol i singaut nau: «Uhuhu Sambri, Uh Nyaula».
 Orait, tupela paia nau bai ol i laitim nau. Bai lait moa i olsem ol
 i kukim wangepela kunai, wangepela gras. Long wanem ol i mekim
 singsing, ol i mekim dispela paia long singsing bilong ol. Man i
 save tru long singsing bilong paia ol i mekim save tru, mekim
 170 singsing, olsem gris bilong pik i putim insait. Tasol nau i gat
 bendsin na gras ... dispela taim yet bambai kisim nongut tru
 hia, hihii. Bipo em i olsem no gat dispela samting, ol i save
 putim gris bilong pik, na bai laitim, nau lait moa. Orait, em ol
 man i stap paslain ol ron. Namba wan bilong dispela
 175 *alambandi* nau bai ol i heit tru long dispela paia nau. Heit tru
 long dispela paia, maski man i abrusim gut bai i orait, man i no
 abrusim gut i kukim nongut skin bilong en hia. Ol i wok
 strong, mekim mekim mekim. Ol dispela tupela paia
 krungutim pinis nau ol i koap i go antap.

Yensan idealtyp.
 Nangwan
 K 11/2
 Text 13

zum *wakin mbangu*

Em wangepela garamut em i stap andenit long bed bilong ol
 Lenga. Orait, wangepela bed –, ah, long wangepela garamut i stap
 long bed bilong ol Ngragen-Nambak, em bilong mipela,
 Alambewan, na em Kaboindimi i stap andenit long bed bilong
 5 ol stret, ol latmil. Nem bilong dispela garamut Yangenduma.

- Orait, garamut hia, ol i kolim Alambewan, em Wuengwemeli stret, Wuenguremeli, nem bilong-. Orait, taim mi laik kirapim dispela tambaran, olgeta meri ol i slip indai pinis, ol ..., ol i go antap, karim em nau. Karim em i go, ol i karim dispela kan, ol i
- 10 laik karim dispela lapun, wampela man bilong ples hia, Yensan stret, i go wantaim em. Ol i laik paitim garamut long Payembit, ol i karim em i go. Ol i laik paitim garamut long Kanganamun, ol i karim em i go. Dispela lapun long Wewak, Akirimbi. Em oltaim go wantaim em. Orait, em i les, Akarabwan, em i indai
- 15 pinis, i go wantaim dispela tambaran, i go wantaim Gumbat. Orait, em i les, wampela man indai pinis, Malindui, man save tasol, ol i save kisim em tasol wantaim. I go kirapim em i stap, tu wik i go. Em nau, olgeta man bilong ples i kirap i go, i go halpim em, dispela man i kam bek long ples. Orait i kam i stap
- 20 wan wik samting. Olgeta man bilong ples i laik kam bek, em, halpim ol i stap. Olsem yet. Nau ol i kisim i go, tumoro moning, ol i paitim garamut nau, ol i kirapim. Orait, i stap, i stap, i stap, wan wik owa pinis, arapela wik moa, olsem paua ol i kirapim i stap olsem. I stap tulait i go tudak, i stap tulait, i
- 25 go tudak, mekim mekim, tu wik i go pinis. Em nau, ol lukim dispela tambaran, daun nau, ol i tok: «Em i pundaun hia.» Dispela san ol i no passim garamut, i stap i go i go, apinun long siks oklok i go pinis, seven oklok nau, kirapim ..., i stap olsem. Orait, i stap tulait, i go tudak, i stap tulait, i go tudak,
- 30 moningtaim, pinis nau, stopim em. Ol i stopim em i stap. Moningtaim, ol i mekim olsem. Tu mun i ken i stap, tri mun i ken i stap, po mun em i ken i stap, mekim paip long en, ol i save kamapim singsing, draipela singsing moa. Orait, tulait *ndsula mbangu*. Orait, popela man, singsing man hia, ol i save kamap.
- 35 Singsing i go pinis, orait, em i pinis. Sapos ol i no kisim kokonas, kokonas inap long – nau, ol i kisim i go. Orait, em i go nating. Tumoro, em –. Sui indai pinis, Suimeli, em i save pulapim ol kokonas long wampela basket, em i save kisim i go, putim i stap, em i save kaikai. Em tasol.

Yensan
Nangwan
B 9/1
Text 14

wakin und wakin mbangu

Em dispela biknem bilong en hia, em i namba wan nem tru. «...», na nau yu save pinis long dispela nem, «...». Orait, em gutpela namba tu nem moa: «...». Orait, namba tri nem: «...», orait, namba po: «...», «...», i gat popela nem bilong

5 en, na ol ples i no save long dispela nem, em bilong Yensanmoro stret, mi tokim yu nem bilong en. Em tasol. Orait, em dispela stik garamut hia, na bipo ol i save raunim long hap basket, hap basket bilong slip, nau nogat, pinis, em i slip tasol long tonum.

- 10 Na dispela taim, waitman i kamap, mipela pulimapim em long

- wanpela kes, kisim inap olosem, em dispela sotpela kes hia, bikpela liklik, pulapim em pinis, mi tok: «Kalabusim em gut i stap,» stori bilong en olsem yet. Taim mipela laik lusim dispela, ol i laik kirapim em long Payembit o, mi wantaim em i
- 15 go i stap, tu wik olgeta. Orait, ol man bilong hia, ol baimbai i kirap, bihain. Arapela wek i go pinis, mekim tu nau, ol i kirap, olgeta man bilong ples i kirap i go, na dispela ples no gat man, ol meri pikinini tasol i ken i slip. I go i stap, tu wik nau, ol i kam bek, em olosem yet. Ol i laik kirapim em long Wolimbi,
- 20 Kanganamun olsem yet. Em mipela save kirap wokabaut olosem, dispela samting. Moa moa yet, ol meri i no save brukim paiauwut, ol meri i no save singaut, pikinini i no save singaut, krai, meri i gat planti pikinini ol i no save lukautim kaikai. Bikpela tambu moa long dispela samting. *wakin*
- 25 *mbangu* i no kamap yet, bihain. Na mi stori bilong en tasol mi laik toktok.
- Taim ol i laik go slip long dispela ples, wan man, tu man, ol i save go i slip, na as bilong en tru, long mipela tasol, mipela Yensanmoro na Wanmoro. Em bilong mipela stret, na olgeta
- 30 man no gat. Em ol tok, bilong mipela. Nogat, em olsem nem nating, mipela karim wokabaut dispela samting yet. Nau em i kirap i go nating, dispela nait, tumoro, bai i karim dispela draipela basket, basket inap olsem pulapim sagsag, ol i praim sagsag, pinis. Olgeta kokonas, ol i skin drai, ol i tekawe pinis,
- 35 pulapim i gogogo long dispela basket, pulap, ol i karim i go long Palimbei, long Kanganamun olsem yet. Long hia, sapos em i laik kirapim em long hausboi Nyangrambe olsem yet, long Torembi olsem yet. Sapos mipela laik karim pen(?) bilong en, mipela tupela pamili, Yensanmoro na Wanmoro, bikpela
- 40 masis(?), sot em i go inap hia, na dispela ples soa tasol(?). Bikpela bikpela draipela draipela samting kamap long mipela: Soa, sik, em man bilong mekim sik long mipela, man bilong selim soa long mipela, dispela man. Em man nongut tru, i no gutpela man. Nau waitman i kamap, mipela isi long en,
- 45 mipela i stap. Sapos waitman i no kamap, bai mipela i pinis. Em i gat sikspela metpas. Ol i pasim wantaim, stik i go pasim wantaim, wan tu tri po paip sikis, bilong wanpela haus tambaran, Payembit. Orait, sikspela stik bilong Nyangrambe, sikspela stik bilong Wolimbi, sikspela stik moa bilong
- 50 Andimbit, sikspela stik moa long Nambariman. Orait, sikspela stik moa long Mindsimbit. I gat sikspela metpas. Wan haus tambaran, wan metpas, wan haus tambaran, wanpela metpas, ol i save pasim wantaim. Taim i laik singsing i stap, paitim kundu, garamut i stap i stap i go, tu mun i go ova, mekim tri
- 55 long en, ol i reri nau. Ol i tok: «Tumoro, sande, olosem fraide i stap, trinde o ponde», em i makim de olosem. Singsing i save kamap, singsing pinis, i go slip nau. Singsing pinis, pinis long paitim garamut. Orait, pinis tru, ol i slip nating i stap, tulait. Moningtaim, etklok stret, ol i save karim dispela man i kam,
- 60 kam long dispela ples Yensan. Orait em i go stret long haus bilong ... kam putim long hausboi i stap, toktok liklik i stap, ol

- i mekim save, ol i paitim tanget. Sapos dispela samting, nau mipela go, kama long haus, sapos ol i mekim toktok, ol i bagarapim em, i no lukaut gut, ol i kalapim em, long mipela
- 65 kanaka, mipela ken sutim pik olosem. Tupela pik i go, tripela pik, em baimbai mipela sutim olosem. Ol i pasim tanget i stap i stap i stap, nainoklok nau, kisim i kam long haus bung, hangamapim. Olgeta man i no gat trousers, ol i stap nating. Ol i putim, karim stik olsem: «Ssss – ssss», kam kam kam nau,
- 70 koap long haus nau. Orait hangimapim long huk bilong en stret. Pinis, ol i go bek long hausboi. No gat toktok nau. Olgeta man long ol ples, ol i kirap kisim kanu i go, Kanganamun i kisim kanu i go, Sotmeli i kisim kanu i go, orait, ol Yensan i stap. Na ol i hangimapim Alambewan long Palimbei, em ol
- 75 long – Ngragen stret, haus bilong en long Kaboindimi, long Walgim-Miambe stret, ol i go hangimap long dispela haus, haus bilong ol Walgim-Miambe stret. I stap nau. Em tasol. I no gat wanpela daunpela stori bilong en, na mi ken toktok, em nem bilong en mi tokim yu pinis. Yu mas isi long karim dispela nem.
- 80 Yu no ken tokaut long wanpela man bilong Yensan, em i samting bilong mipela stret, mi tokim yu.

Yensan
Keman
K 14/1
Text 15

Geschichte des *wakin mbangu*

- Pastaim tru ol i stap nating, no gat tru *wakin*. Ol i stap nating, na ol i katim tupela diwai, ol i katim kwila na garamut. Ol i katim tupela diwai nau na ol i sapim long pen(?) tamiok. Ol i sapim long pen(?) tamiok na ol i putim insait long hausboi.
- 5 Dispela taim ol i sapim tupela samting hia, garamut wantaim kwila, em ol dispela lain bilong sapim dispela, ol i no go kaikai long haus. Ol i no kisim kaikai long han bilong meri, em tambu tru long meri givim long ... Ol i no go long haus, slip, ol i stap tasol long hausboi. Wanpela lain man ol i stap wokim ol
- 10 samting. Ol i wari, long wanem, ol i kirapim *wakin*. Bipo wanpela man snek i kaikai em. Snek i kaikai em, ol snek tasol i bung long wanpela kain bikpela samting, mipela kolim *ndimangwaran*(?). Em i stap long bikpela diwai, em i olsem stop bilong dispela. Ol snek i bung long dispela hap ples, long
- 15 haiwara ol i bung. Dispela man em i painim ... dispela samting long dispela i kirap nau na ol snek i bung na kisim dispela man. Snek i kisim dispela man, ol i itim olgeta mit bilong en, na bun tasol i stap long dispela.
- Ol man i hart tru long painim em, no gat wanpela samting
- 20 bilong soim ol rod tru long painim dispela samting. Tingting bilong ol yet i go hart tru long painim em i gooo. Ol i painim bun bilong en, ol i karim i kam. Dispela bun bilong dispela man, het bilong en, ol i putim long hausboi i stap. Orait nau, em ol i go katim. Ol i ting tasol long ol i laik kirapim sampela

- 25 samting bilong soim ol rod. Man em i go bagarapim i ken kirapim *wakin* bai toktok. Ol i kirap nau na ol i start long wokim dispela samting, katim garamut wantaim kwila, wokim. Ol wokim tupela het bilong pis, ol i makim olsem: Wanpela em i Wakinambundimi, wanpela em i Kwaiameli, ol i makim
- 30 olsem. Ol i save long garamut, ol i kolim em Kwaiameli. Dispela ol i save long garamut ol i kolim Wakinambundimi. Em tupela samting ol i save. Na ol wokim na ol i Dispela taim ol i save tupela ol i no wokim nating, ol i wokim medsik. Ol i wokim medsik bilong man, as man indai bipo tru. Olsem
- 35 sampela asde mitupela toktok, long dispela tupela man, long Koromabwan na Kumbiyandima. Nau tu long dispela ples Sotmeli, namba wan man ol i kisim het hia, em i indai pastaim tru. Ol i wokim olsem bikpela lo tumas i stap insait tasol long hausboi dispela lain bilong no ken kisim kaikai long han bilong
- 40 meri, puspusim meri, i tambu tru. Ol i stap na ol i save kirapim dispela tupela samting. Wanpela moningtaim tupela i lus nating, long ol i wokim olgeta singsing, na tupela i lus nating i no stap long hausboi. Orait tupela i go nau, na ol meri i save olsem karim uben i go kisim
- 45 pis long wara. Ol i kisim pis long wara i go nau, dispela tupela samting i go insait long dispela uben. Uben em mipela kolim *dsula* long tokples. Ol meri kisim pis long wara na em i go insait, tupela samting i stap insait long dispela uben. Na ol i kisim tupela nau na ol i stap. Na dispela tupela kanu, ol meri ol
- 50 i kisim na em i go painim pis long en. Tupela kanu, namba wan kanu em i Kurungundu, namba tu kanu em i Keringundu. Namba wan kanu em i bilong Lenga, namba tu kanu em i bilong mipela. Em ol Kengviwala, ol Suaru na Kengviwala. Dispela meri em i stap long stia, tupela meri bilong Kengviwala
- 55 i stap long stia, na i painim dispela *wakin* i stap insait long *dsula*. Ol i kisim nau, orait dispela Kengviwala i kamap nau, Kengviwala ol i stap, Suaru na Kengviwala. Na ol Kengviwalasuaru na ol Damawalasuaru em, dispela meri i stap long porhet bilong kanu em i Damawalsuaru, em ..., ...
- 60 meri bilong Kengviwalasuaru i stap long stia, stia bilong kanu ... em ol Kengviwalasuaru. Meri bilong Damawalasuaru i stap long porhet bilong kanu na em i pul long kisim pis i go long long hausboi, ol man i lukautim long pis. Long wanem, ol man bilong wokim medsik long dispela, long kirapim ol man indai,
- 65 ol i laikim olsem, kirapim olsem *wakin*. Na ol i stap nau na ol i save, ol i makim pinisim, bai ol meri kisim. Long wanem, ol man i no go iusim ol meri, na ol i stap. Ol meri tingting, man bilong mipela i go, bai ol i save dispela samting i wokim long en, bai i stap olsem nau, promis bilong ol. Na em i go, tupela
- 70 kamap olsem. Ol i kisim i kam, bilong pis kisim i kam nau, pis i kam nau. Na ol man, dispela man bilong mekim medsik, na ol i sindaun tasol long hausboi na wokim dispela. Ol i kisim dispela tupela samting, ol i go paitim garamut olsem *wakin* i save toktok, i gat no Ol i wokim i go, sanapim tupela long het
- 75 bilong garamut na ol i wokim, wokim garamut. Hia ol i wokim

- garamut, ol man ... wanem kain haus. Ol man i laik go lukim hia. Ol i lus long hia ol i go wokim insait long narapela Olsem *wakin* i stap heitim ol. Ol i wokim garamut man i no inap long lukim, ol i go olsem i stap. Ol i had tru long painim, 80 ol i go na ol i painim, ol i painim nau. Orait nau bihain o i wokim kain kain *wakin*. *wandsimot* i kirap long dispela. Em *wandsimot*. Tupela go long wara na i olsem *wandsimot*. I *wakin* tu, na em i kamap nau na lusim save insait long man, save toktok. Ol man indai ol i save kisim, mekim medsik i go 85 long ol na givim long buai. Na man i save kaikai buai na kirapim *wakin*. Na em i mas toktok, dispela mipela kolim *wakin*, em tupela samting tru, em Kwaiameli na Wakinambundimi. Ol i wokim long garamut, kwila, tupela ol i save, nau tupela i stap.
- 90 Olsem man asde mi tokim yu pinis, em lain bilong Wakinambundimi, em namba wan brada. Em i no pait tumas, em lain bilong, em olsem namba wan lain. Na namba tu lain hia, em bilong Kwaiameli, em Kumbianmeli. Nau ol mipela stap long dispela kain strong. Mipela i stap long Sikundimi, 95 Payembit i stap long Sikundimi na em olsem. Narapela ol i stap Kisanmeli, ol i stap long namba wan brada. Na ol i no inap pait tumas. Em *wakin*, ol i kirapim olsem.

Yensan
Keman
B 3/2
Text 16

Zum *wakin mbangu*

- Em i stori bilong wanpela ples ol i kolim Ngambisiragwi, em i stap insait long baret Pangan, long baret i kamap long Marap. Em i wanpela ples bilong Ngragen. Wanpela taim i gat bikpela singsing bilong hausboi, *wakin mbangu*. Singsing i laik kirap, 5 olgeta man i reri. *wakin mbangu* i no olsem wanpela man i laik kamap na ol i save mekim bilas yu save pinis, na nongut mi tok, na ting ol save rerim *wakin mbangu* bipo yet. Tupela man, ol i rerim tupela, tupela kamap singsing. Tumoro i gat singsing, na ol meri i go long huk na basket, yupela go kwik na kam bek na 10 kuk kaikai, na singsing i kamap long belo bek taim. Dispela ples i save mekim tumas hambag, na dispela samting ol i kolim Miamban em i wanpela pis, em i kam tanim bikmaus, na em i giamanim indai i stap. Na wanpela meri i go long basket i painim dispela draipela bikmaus indai i stap. Em i kisim, na em 15 i kisim sampela *ndsu*, em i putim antap long kanu i kam, na em i kisim bikpela sospen mipela kolim *au*. Em i putim long stop. Sampela *ndsu* i stap daunbilo, sampela *ndsu* i stap antap, pis i stap namel. Em i wokim paia, na em i wokim wanpela paia long narapela stop long praim sagsag. Em i wok long praim 20 sagsag i stap, em i pairap olsem dramet. Em i pairap: «Dung!» Na ol man i sindaun long hausboi na rerim singsing, ol i kirap nongut tru, na ples i sek wantaim. «Ai, wanem samting hia,

- mipela no save, dispela samting i no mekim bipo.» Na ol i longlong. I stap gen, em i pairap namba tu, insait long dispela
- 25 haus yet, insait long sospen. Em i pairap olsem bom, na ples i sek wantaim. Na ol man i sindaun long hausboi i kirap nau na tok: «Ai, namba tu nau, em i wanem samting?» Klostu tru nau singsing i laik kamap. Na dispela meri em i wok long tanim, tanim dispela *ndsu*, em i ting bikmaus em i tan pinis. Maski
- 30 bikpela paia i stap, bikmaus em i no tan, em i stap nating insait long sospen. Na em i lusim gen na wok long praim sagsag i stap. Singsing i redi nau, ol i statim putim graun long tupela man i singsing, Ndombandik na Nimbrandamdik hia. Em i pairap namba tri nau, em i pairap bikpela tru nau, ples i sek
- 35 wantaim. «Ai, yupela, namba tri em i pairap strong moa, tri taim olgeta nau!» Ol i mekim bilas pinis, tupela i singsing kamap tru nau. Olgeta man, meri, pikinini i stap autsait nau long plegraun bilong hausboi, ol i kapsait nongut tru long *wompuno* autsait long *ngego*. Liklik pairap i pairap olsem
- 40 «dong-dong», bikpela pairap i pairap olsem klaut i pairap, na em i tekewe olgeta strong bilong graun, bikpela hul i stap insait long graun. Ples i hangimap olsem ol sip i save wokabaut antap long ailan. Draipela ples singsing i stap long en. *wompuno* na *ngego* wantaim, em i hangimap nating, insait long graun ol i
- 45 diggim olgeta pinis. Mekim por, ol i reri long daunim ples. Em nau, ol i paitim garamut nau, singsing i laik kamap nau. Tupela karim *mivi*, tupela karim kokonas, sampela i karim, tupela laik sutim kakaruk, ol i pas aresait tru long plegraun bilong hausboi. Ol i sutim garamut: «Ngaindsin, ngaindsin,
- 50 ngaindsin, ngaindsin», tupela ron nau, tupela wantaim, tupela putim *mivi* nau. Tupela wokabaut nau. Em nau, namba por: «Putung!», olsem bikpela bom. Wara i kirap tasol, ples i pinis. Wara i kamap ol man na daunim wantaim. Na tupela man hia, Ndombandik na Nimbrandamdik i kirap na go olgeta. Krai
- 55 bilong tupela garamut bihainim tupela. No gat man i paitim dispela tupela garamut. Krai bilong tupela garamut ol i wokim, krai i stap yet. Tupela ron wantaim garamut i go i go i go – kamap long Nangusap. Bikpela soam, bikpela ples sagsag tupela i brukim i go. Kamap long Nangusap, Ndombandik
- 60 (jüngerer Bruder) i stap long Nangusap i stap. Nimbrandamdik (älterer Bruder) i stap long Ngaikoropi. Na taim ol i laik kirap *wakin*, na *wakin* bilong ol i krai narakain. *wakin* bilong ol i krai, em i *wakin* bilong Ngragen stret. Na meri, dispela samting i bagarapim ples, em i tumbuna masalai bilong mipela, mipela
- 65 kolim Miamban. Em i bagarapim ples pinis. Pangan i no longpela olsem nau. Longpela bilong Pangan inap em i go olsem Yamik. Na dispela Pangan i go antap, na dispela samting i bagarapim ples, em i mekim Pangan i go i go antap long kunai. Kunai nating i gat bikpela hul i stap. Dispela samting i
- 70 bagarapim ples na graun i bruk, mipela save kolim «pis i kaikai long graun», mipela kolim Miamban. Na em i go long ol ples kunai i go i go, em i pinis i stap, long bikpela maunten i go pinis olsem. Na dispela ples, sapos draiwara, yu inap yu go lukim.

- Tasol pastaim ol i pasim na yu go. Man bilong save i mas
 75 bagarapim strong bilong dispela ples na yu go. Em i wanpela
 bikipela ples bilong ol Ngragen, Sapos ol i no bagarapim strong,
 na yu go, bambai yu bungim planti pait i go. Snek i ken
 kaikaim yu ... Bihain yu pinis wok na yu kam bek, bikipela win
 i kirap i kam daun, kam olsem, bikipela win wantaim ren.
 80 Mipela save kolim dispela win Mangwoali i kirap. Na dispela
 graun mipela mekim bikipela bagarap long ol Ngragen na
 dispela bus, mipela lusim long ol Ngragen, ol i save wok.
 Dispela bus na dispela ples mipela kolim Warambowi, ples
 tupela samting i go long en, tupela *wakin*, tokples ol i tanim
 85 long en, em Ngambisiragwi.

Vorgeschichte der Geschichte
 von *bumbiande* und *yambunde*

Sotmeli
 Maliamban
 B 11/1
 Text 17

- Ol i lusim tingting, mi laik tok long ol hausboi ol tumbuna
 bilong mi i stap long en. Dispela pamili Wuenguande, em i man
 bilong stia bilong mi, Lenga. Dispela Sotmeli, mipela i stap, mi
 no lusim Wuenguande i stap daunbilo long Sawiagwi na
 5 Sangamalagwi i stap long wara, na ol binatang *marak* i save holim
 bek, na mi kisim em i kam na mi tokim em: «Mitupela wokim *ngego*.»
 Mi wokim hausboi long nem bilong em yet, Kosimbi.
damangego ol man bilong Wuenguande i givim long ol Lenga, ol i
 tok, yupela stap pas. Ol Lenga yet i putim sia Kumbiyameli. Em i
 10 tanim sia bilong en, pes i go daun long ples ol Wuenguande i kam
 long en. Ol Wuenguande i putim sia bilong ol i luk long ples
 antap, Yambun. Na ol i sindaun olsem. Hausboi bilong ol
 Wuenguande.
 Em Kosimbi. Bihain nau ol man bilong Lenga i kam wokim wanpela
 15 hausboi Kilimbit, ol Wuenguande i kam halpim ol. Mi go putim ol
 Wuenguande long *damangego* gen. Wuenguande i stap na em i putim
 sia bilong en, Sanowi, long *damangego*. Mipela stap olsem i stap,
 na ol Wuenguande kirapim pait long ol *yambunde* na ol i go long
 Palimbei, long wanem, em i gat wanpela hausboi Kosimbi long
 20 Palimbei.
 Ol i wokim bed diwai na trib daun long Palimbei. I no gat
 Wuenguande long Palimbei, hausboi nating i stap tasol, na sampela
 man, i no Wuenguande, i stap.
 Ol man bilong Palimbei mekim bikipela matmat long ol Wuenguande,
 25 nau taim mipela ol Lenga long Sotmeli, Malingei, Yensan i stap.
 Mipela no ken lukim dispela matmat tumas, mipela save belhat long
 ol, na olsem mipela no save go long Palimbei tumas.
 Em i bikipela stori bilong mipela Lenga, na mi wanpela Lenga i
 stap long Sotmeli nau, i no stret. Wanpela gutpela porman bilong
 30 mi, mi stap wantaim em, em i Wuenguande, baimbai mi kirap na
 kisim namba wan kanu bilong mi Sotmeliyambiyange, na bihainim
 em, na mipela ken bagarap wantaim.

- Mi kisim olgeta paua bilong mi i stap long ples. Mi kisim Wankwayawi, pukpuk-*wakin*, pis tu Yimbing, bilas bilong dispela
- 35 meri-*wakin* Ariondumanbi. Em i go na kamap long Wuangumeli, baksait long liklik ples, em i baret, nau em i pas pinis, na lukluk long Palimbei, na ol i stap bung tasol. Ol i stap olsem, na mi kamap long Palimbei. Mi kisim wanpela hap olgeta, ol i kolim Andimbit. Ol ston long Andimbit, bipo i stap long hausboi
- 40 Kilimbit long Sotmeli, mipela kisim i kam, na wanpela mambu, ol Lenga i go planim long Palimbei, Kamandimi, tumbuna mambu. Em bagarap pinis nau. Mi go long rod dispela lapun meri Lekndumanbi mipela bihainim. Mipela sindaun, mipela no isi long Palimbei. Mipela pait na kross nabaut. Mipela laik ol i pinisim
- 45 mipela olsem ol Wuenguande. Ol dispela hap Lenga i go long Yensan, ol i no go long rod klia, ol i go long rod bilong sanguma stret, no gat man i ken save. Sampela Lenga i sindaun long *ngego* long Yensan i harim dispela tok, ol Ngragen i sindaun long Malingei, pukpuk i kisim ol, na ol
- 50 Lenga i sindaun long Palimbei i go aut gen na sindaun wantaim ol Ngragen long Malingei. Wanpela man ol i kolim Timbrukumban, em i go stap long Yamik na em i kam – em bilong Malingei – em i karim wanpela nois long wanpela haus bilong ol Lenga long Yensan: Wanpela meri i laik
- 55 karim pikinini, meri bilong Naoli. Timbru i go insait long haus. Em i askim: «Wanem samting?» Naoli i bekim tok: «Meri i laik karim pikinini.» Timbru: «Sapos em i pikinini man, mi kisim.» Timbru i ting olsem: Ol Lenga i stap long Yensan i save long
- 60 pukpuk sanguma, na ol i ken banisim sanguma i bagarapim ol Ngragen long Malingei. Meri i karim pikinini man. Em i kisim dispela pikinini, na as bilong bel ol i putim antap long wanpela sel bilong kokonas, na ol i pasim long narapela sel antap, na karim i go tu. Meri bilong
- 65 Timbru i lukautim pikinini, olsem em yet em i karim em. Em i go daun long Mangambu, bus nem, em i wokim haus gaten na gaten pinis [auf der anderen Fluss-Seite bei Kapaimari] na planim dispela as bilong bel. Pikinini i wokabaut liklik nau. Ol Lenga i stap long Yensan, ol i bringim tok i go daun long Malingei, long arapela ples tu i huset i laik wokim sanguma
- 70 pukpuk nau long Malingei, em i wokim nau, wanpela pikinini bilong mipela, nem bilong en Walimait, em i *ngurin* bilong mi. Ol i stap Malingei, na mi go bek gen long Sotmeli. Walimait em kamapim Ndsangwambeabwan, em i kamapim *wakin* Kundiabwan. Dispela *wakin* maritim planti meri, tenpela samting,
- 75 na kamapim olgeta man olsem Maliamban. Ol pikinini bilong *wakin* go mekim gen long dispela Sotmeli. Nau mi stap. Mipela Lenga no save pait tumas, Wuenguande em i hatpela pamili tru, em i pait tumas, olsem em i givim belhat long planti ples pinis, na olsem ol i pinisim em gut tru, na popela i stap nau. Ol
- 80 Wuenguande gat planti graun tru, na ples bilong kisim kaikai na abus. Ol i ken i kam bek, mipela no ken rausim. Sori tok long ol Wuenguande na long graun bilong ol, long ples hausboi bilong ol i stap bipo.

- Wuenguande, em i ol *bumbiande*, olgeta dispela pamili *bumbiande* tasol. Wuenguande em i *bumbiande*, ol narapela pamili i *yambunde*. Ol *yambunde-alambandi* ol i go insait sutim wanpela ples, Wandingamba, hap bilong Mensuat.
- 5 Dispela lain *bumbiande-alambandi* i stap insait long banis, ol *yambunde* i katim skin bilong ol *bumbiande*. Dispela *yambunde-alambandi* ol i no stap long ples, ol i go long pirua. Ol, mama na sista bilong ol, laik bringim kaikai long ol *mbandi*. Ol i kisim sagsag i kam, na ol *mbandi* i brukim banis long han
- 10 tasol na kisim kaikai long han bilong ol meri. Ol i kisim basket olsem na kaikai, na wanpela man laikim wanpela yangpela meri. Dispela meri i karim noben(?) bilong en na putim han insait long banis long kisim basket. Dispela man i holim han bilong en na pulim em.
- 15 Meri i tok: «Oh, long wanem yu holim mi olsem, em i no pasin bilong *mbandi*.» Em i openim banis nau na lukim pes bilong dispela *mbandi*.
Em i tok: «Mi lukim yu pinis, baimbai mi tokim man bilong mi.» Ol dispela *bumbiande-alambandi* tingting, dispela meri i
- 20 lukim pes bilong *mbandi*, na ol i brukim banis. Ol i brukim banis na ol i katim *mbanduan* na wokim bikipela bed diwai na ol i go kisim flor limbum. Olgeta kargo bilong haus na pikinini, meri bilong ol *bumbiande* go long dispela bed nau. Ol i banisim dispela bed diwai.
- 25 Dok, kakaruk, kargo, meri pikinini ol i putim long wanpela hap bilong bed. Narapela hap ol i larim long pait. *yambunde-alambandi* ol i kam nau, na ol meri, bilong *yambunde*, tokim ol long wanem ol i wokim olsem, ol *yambunde* i askim, mipela mekim gutpela samting na laik putim blakpela pen long lek
- 30 bilong ol *bumbiande*. Ol meri bilong ol *yambunde* tokim ol long Marambu yet, na ol i ron kok nating na karim spia na supsup, na ol, *bumbiande*, i reri pinis. Ol pait nau. Pait i goooo, pinis, ol *bumbiande-alambandi* katim bed nau na go long Palimbei.
- 35 Ol Palimbei i lukim nau na tok: «Gutpela tru, ol man mipela wari long ol i kam nau,» na kisim ol. Ol i givim liklik spes long sindaun na wokim haus, na ol i stap wantaim. Ol Palimbei i kisim kainkain strong i stap long tingting bilong ol, *bumbiande*. Ol i mekim wanpela tok. «No gat wanpela samting mipela lus
- 40 nau, mipela kisim olgeta samting pinis. Orait mipela sutim ol nau.» Ol i sutim ol *bumbiande* meri pikinini bilong ol, na kisim liklik man tasol. Em i bisnis bilong ol, kamapim moa pikinini, na ol i stap nau. Long Palimbei tupela man i stap nau, Koru, Angeni, na tupela long Yensan. No gat moa Wuenguande nau
- 45 long Sotmeli na mipela i stap nau.
Ol i kisim wanpela man bilong Lenga na makim em

Wuenguande, Yatndumeli. Na bihain nongut dispela pait i
 kamap gen na sapos wangepa man i kamapim popela pikinini,
 em i mas givim tupela long ol *yambunde* na tupela i stap long
 50 *bumbiande*. Long olgeta ples em em i wankain han(?).

bumbiande und yambunde

Kanganamun
 Apram
 B 11/2
 Text 19

- bumbiande-alambandi* pas wantaim ol *nyame*, olsem graun, ol
yambunde-alambandi i pas Yamburumeli, porhet bilong
 pukpuk, olsem wantaim ol *nyawi*. Ol *bumbiande* i no planti
 nau, ol i liklik tasol. Ol *nyawi* pulap long hap bilong Palimbei,
 5 long Nyaula tu. Sapos sista bilong mi, mi *bumbiande-*
alambandi, laik marit, em i mas go long wangepa man bilong
yambunde-alambandi. Taim pait i kirap, i no planti man tumas
 i ken bagarap. Man bilong sista i lukim mi, em i no ken pait
 long mi. Pait insait long ples tasol: *bumbiande-yambunde*.
 10 Mipela save dsends: Pikinini bilong mi go long *yambunde-*
alambandi pikinini bilong *yambunde-alambandi* i save go long
bumbiande, na pait i no ken had tumas. *gisik-alambandi*
bumbiande, *miwat-alambandi yambunde*.

Über den ersten Speer

Kanganamun
 Apram
 B 11/2
 Text 20

- Pastaim tru ol i stap long Mindsimbit, ol i save tok Mevimbit,
 ol i save kaikai tulip, no gat abus. Tupela tasol i gat spia, tupela
 save heitim, Yambwiwis (Wuenguandsap), Tuatmeli (Mbowi-
 Simal). I no gat sagsag tu, ol i kaikai graun. Nem bilong meri
 5 bilong Tuatmeli: Suiwalimangi na Suisambetagwa save sutim
 abus, na ol i save kaikai heit insait long haus tasol. Sista bilong
 Yambwiwis, Suawalilim, Tuatmeli i sutim, em i laik marit long
 en. Em i putim wangepa spia long nek bilong en, wangepa long
 bros bilong en. Ol man long Mindsimbit i lukim nau na wokim
 10 spia tu. Nem bilong dispela bilong en: Kindondimi. Spia bilong
 Yambwiwis mi no save, ol Wuenguandsap i save. Dispela spia i
 stap long haus bilong mi. Namba wan spia ol i sikirapim na
 givim wantaim kokonas long pikinini, mi holim sekend. Ol i
 tromoim narapela spia.

- Taim mipela i go insait long banis, ol bikpela man, sampela i laik paitim ol man i laik kisim mi i go insait, na ol i redi ol i kisim, holim stik. Na tupela man i holim tupela metpas bumbum na tupela i laitim paia na redi long doa bilong i go
- 5 insait. Tupela wet i stap olsem nau, ol lain man laik kisim mipela i kam insait. Mipela stap long daunbilo long hausboi. Ol kisim mipela i kam insait, ol i start long ron, mipela start long ron i kam insait long banis nau.
- (J. S.: Huset i holim yupela yu stap long ron?) Olsem mi wok,
- 10 wanpela kain lain man, ol narapela lain man olsem ol, mipela holim ol bikpela bilong mipela em ol i stap insait long banis bai ol i inap long paitim ol liklik bilong ol, bai ol i kisim mipela i go insait.
- Mipela start long go insait nau, ol i kisim paia bai ol i redi, na
- 15 ol wok long redi long doa bilong mipela i go insait. Em nau, mipela i start long go insait na ol paitim. Ol man i go nau, ol mekim indai dispela paia pinis. Mipela singsing i go raun long hausboi i go pinis nau. Em nau, ol i start long katim skin bilong mipela, long sem taim yet ol i katim skin.

- Dispela paia em i save stap na banisim doa bilong hausboi, tu em i no paia nating. Dispela paia em as bilong en tru long mipela Wuenguande, dispela narapela paia em bilong Koromabwan. Narapela paia em i bilong Wuenguandsap. Em i bilong Kumbiyandima. Em tupela
- 5 stori paia save kirap long doa ol taim. I no olsem long olgeta pamili, wanpela bilong mipela. Paia bilong Koromabwan na...
- Taim ol i laik kisim *mbandi* i kam insait na ol i save kisim, namba wan taim tru long dispela paia. Em tupela i gat moa paua, long wanem, dispela tupela samting, Koromabwan em bilong mipela
- 10 Wuenguande, em bikpela brada. Smolpela brada em Kumbiyandima. Bihain nau tupela i dsends, orait ol i givim mipela smolbrada i kam, nau mipela kisim Kumbiyandima i kam insait long Koromabwan. Koromabwan i go insait long Kumbiyandima.
- Em dispela tupela samting olsem: No gat man i pirua long wanpela
- 15 man, yumi no lukim insait long man yet o blut bilong man yet. Namba wan taim tru ol i katim dispela tupela man, Koromabwan na Kumbiyandima. Na liklik nem tu bilong tupela, em bipo, yu yet, yu save pinis i stap...
- Olsem nau, na bipo ol i no kisim pait yet insait long banis, ol i
- 20 mas kisim paia bilong tupela yet long doa bilong kam insait,

- namba wan taim tru. Bipo bai ol i kisim pait i stap bihain.
 Dispela tupela paia ol i kisim aresait em narapela samting, em
 stori bilong en stret mi tok pinis. Na bihain yu lukim ol paia ol
 bikipela man i sindaun. Em i narapela, em i paia nating, i no gat
 25 man em i putim wanpela medsik antap long dispela paia, nogat.
 Na em, na yu lukim ol paia sampela sipsip, drai sipsip na wantaim
 dispela lip bilong muli. Ol i kisim wanpela han bilong muli, i no
 dispela muli bilong kaikai, em i narapela, kolim *timbut*
 long dispela. Em ol i putim long paia, i no ol i putim nating, ol
 30 i mekim sampela medsik, ol i mekim man olsem i moa massel long ol
 samting, ol i min long dispela na ol i mekim medsik na i putim
 long paia.
 Na em ol man i trai long moning han na lek, em ol i mekim dispela
 medsik. Na nau long dispela moning yu kisim dispela, tumoro
 35 moning yu kisim dispela hap, tumoro moning yu kisim dispela hap.
 Ol dis taim yet i staaap, na ol i laik i go stoping, bai ol i
 stoping yu tu, tripela de, bai ol i putim gen olsem. Dispela paia
mbandi i stap long en, ol taim man i mas mekim medsik long
 paiauwud na long dispela lip diwai mipela kolim *timbut*. Man i
 40 kisim skin diwai mipela kolim *ngombi*, em bai mekim singsing long
ngombi pinis, em bung olgeta paiawud i stap, na em i mekim
 singsing long *ngombi* pinis, na em i spet antap long dispela.
 Ol *mbandi* mas bornim skin bilong ol. Na dispela samting ol i
 katim na i wok, hit i wok long skin. Na ol i mas kisim hot bilong
 45 dispela han bilong diwai, go insait long soa, na mekim
 blat bilong en. Taim olsem nau em i sindaun hia, na bambai
 sampela man i kam sanap hia na ol i mekim hatpela long tok long
 en, wan tu bai blat bilong en i kirap, bambai kwiktaim em i
 belhat long go pait long dispela. I gat soa, yu lukim mak bilong
 50 ol, blat i wok na putim dispela, ol i mas pulim laik long dispela
 i go insait long bodi bilong man.

Yensan 1969
 Daniel Sua
 K 18/1
 Text 23

Vorbereitende Zauberhandlungen

- Wanpela man em i stap long Korogo, em i kam daun na em i
 givim mi, em i katim wanpela suga, sugar cane, em i katim
 dispela na em i mekim sampela medsik na em i givim na mi
 kaikai na mi slip. Mi no lukim tupela boi ol i givim wanem
 5 samting tru. Dispela man, nem bilong en em i Abrak, em long
 Wuenguande.
 (J.S.: Em i kandre bilong yu ?)
 Ye, em i kandre bilong papa bilong mi.

Ol i save tromoim mipela i go long wara, na ol i wasim skin bilong mipela. Na bikipela pen mipela save kisim long wara, mi kisim long wara bikipela tru, i no liklik pen mi kisim. Pinis, ol i kisim mi kam antap, putim wel bilong diwai long baksait bilong
 5 mi. Pinis, na ol i givim mi dispela sagsag ol i wokim wantaim kokonas na banana. Ol i givim olsem long mekim strong long bel bilong mi, na mi kaikai dispela. Mi kaikai dispela samting pinis, orait, na mi laik slip, na nogat, dispela diwai i kam antap long hausboi i kam kisim nek bilong mi nau. Ol lain bilong
 10 *kamblal*, ol i laik sutim dispela diwai i kam daun long het bilong mi o nek bilong mi. Em Kumaut i sutim, namba wan tru mi kisim, na mi singaut, em i olsem tumbuan, em i olsem tumbuan i stap insait, makim tumbuan. Mi singaut nau, mi trai hard tru long kirap nau. Mi no inap long kirap, hewi bilong
 15 diwai i sut strong tru, no gat sutim isi. Mi tanim tanim, stap nau, mi hard moa, na tupela man kam halpim mi, tupela bilong *ndirugwi* yet i tupela lain bilong mi. Tupela kam halpim mi nau, tupela holim stik na em i kirap. Mipela tripela pulim, pulim pulim, mipela kisim na tromoim i go antap. Orait,
 20 bikipela man hia, Wuigel, em i kisim na tromoim i go antap, Na i go gen long narapela, em Yambwi, em i go long Yambwi, na Kumaut gen i sutim i go antap. Dispela kain man i save ... em las man, em *kamblal*, ol bikipela i ... i kam, na em ol las man, las man ol i no save harim tok, ol i save pait planti tru. Em i
 25 givim long Yambwi gen. Em i gen kirap, tanim nabaut, na em i no inap long kirap. Na mi wantaim narapela, Kundung, mitupela go halpim, na mipela tekewe dispela stik. Pinis nau, ol i kisim dispela stik. Em Wuigel gen i kisim na sutim i go antap long hausboi. Pinis nau, em i start kaikai bilong mipela i
 30 kam.

Na taim mi stap insait long banis, na mipela resis, wanpela kain nem ol i makim. Ol i tok, dispela nem ol i kolim Tambioli, na ol i makim long dispela bikipela baret i save go long Kimeli na Dangimat, em dispela baret. Orait, mipela resis dispela nem
 5 nau. Ol i bilasim mipela nongut tru. Na mipela no gat malo, na ol i kisim ol lip bilong diwai nabaut na ol i putim tasol long kok bilong mipela, ol i pasim, ol i pasim tasol. Na ol bol bilong mipela i hangimap nating nau. Ol i bilasim mipela, putim skin kapul, na mipela sanap na resis dispela nem nau. Dispela

- 10 kandre bilong mipela hia, em wampela *ndirugwi*, em lain bilong mi stret, em Kundungabwi, em i namba wan man tru long dispela tanget. Long wanem, dispela nem, em i nem bilong ol kandre bilong en stret. Em i namba wan man long dispela tanget. Mipela toktok i go i go i go nau, em man hia, kirap nau,
- 15 na ol i salim planti sikirap nau spet. Kirap nau na kisim sup bilong paia na putim antap, sup bilong paia i still hot yet, ol i putim antap long solder bilong en, olsem makim kambang. Taim mipela stori i go, na wampela man i winim stori o kirapim hat stori, o huset i putim kambang long en, long kandre. Olsem
- 20 nau, ol i kisim hotpela sup bilong paia, putim antap long sol bilong en na paia i kukim em, em i kalap nongut tru. Na dispela ... i krai nau, na tupela papa bilong en i krai tu. Pinis nau, tumbuan i kam daun, na mipela kisim bikpela pait moa long dispela de. Taim dispela paipela tumbuan i kirap, mipela save
- 25 go hait long Sikundimi, dispela bikpela sia i stap long namel. Yu go sanap klostu long en, bai no gat man i kam paitim yu. Em i bikpela king bilong hausboi. Man i paitim yu, paitim huset *mbandi* insait long Sikundimi, em bai kisim bikpela trabel. Na yu go long andanit bed tu, mbai no inap ol i pulim yu long
- 30 andanit bed, kamap na ol i paitim yu, nogat, em tambu. Na mi wan-tu, mi kisim ples hia i stap long en. Sampela man tasol ol i givim bikpela rong long dispela pait. Mi stap klostu long sia, na mi go kisim sia pinis. Na pait kirap long dispela samting.

Yensan 1969

Daniel Sua

K 18/1

Text 26

Seklusion im *ngego*

Ol save tokim mipela long singsing wantaim tupela, mipela save singsing wantaim tupela tumbuan na ol bikman long hausboi save lap nongut tru long mipela.

(J.S.: Yupela singsing wanem?)

- 5 Mipela save singsing dispela *waal mbangu*. Na ol i tokim mipela long pilai gitar, mipela save pilai gitar wantaim tupela tumbuan hia. Mipela save mekim ol dispela kain.

(J.S.: Orait, yu pilai gitar nau na wanem i kamap?)

Mipela pilai gitar nau, em nau, i go pinis long en, olgeta man

- 10 kisim brum, wantaim tupela tumbuan hia ol i wok long paitim mipela. Paitim mipela i go pinis, em olsem ol i givim strong long mipela. Olsem bai mipela kamap olsem man tru.

(J.S.: Ol i paitim yupela stret, na ol *alambandi* bilong yupela i kam long halpim?)

- 15 Ya, ol paitim mipela nau, na ol *alambandi* bilong mipela i kam halpim mipela.

(J.S.: Ol *nyamun-alambandi* kam tu?)

Ya, ol *nyamun-alambandi* kam paitim mipela na ol *alambandi* bilong mipela stret kam halpim mipela na mipela save kisim ol

- 20 brum ol i holim long en.

- Sapos ol i laik lainim mipela rod tru bilong pait, ol i skulim mipela long bai i no inap mekim –, taim mipela marit na i no inap mipela slip wantaim meri na mipela go long pait. Maski, meri ken i stap na mipela ken slip nating. Bihain long tulait
- 5 long moning, orait, mipela kirap na i go long pait. Ol i skulim mipela long dispela.
- Taim mipela go long pait hia, i no inap bruk nabaut, mipela mas i stap stret long pait. I no inap mipela i go na lukim wanpela gutpela meri, na i go long dispela meri o nogat. Mi go
- 10 long pait, na mi mas i go stret long pait, no gat tingting long dispela.

- Em dispela – tokples mipela kolim *maan wabi* –, tok pisin em i tok: «Praksis long wokabaut, longtaim mi stap long banis.» Na ol *nyamun-alambandi* i kisim ol i go autsait. Ol i makim papa em i karim spia, em i singsing, em i putim gras muruk long het bilong
- 5 en, em i «papa». Na dispela, wanpela man em i bilas long meri, em i «mama» bilong *mbandi*. Ol *nyamun-alambandi* i makim nau na kisim. Ol i tok: «Em i pikinini bilong mipela.» Na em i autsait, em i singsing i go arere long ples na ol i kam bek. Popela taim ol i save i go.
- 10 (J.S.: Na dispela singsing i gat stori o nogat?)
Em stori bilong en mi tok. Dispela stori bilong en mi tok, *mbandi* long taim mipela kisim i go insait na i stap, skin bilong en i gat sampela soa yet, pes taim mipela *nyamun-alambandi* i save kisim em i go autsait.
- 15 Ol sista mama bilong en i no ken luk klia wanpela *mbandi*, tupela *mbandi* i stap na bai planti ol yangpela man tu, dispela *mbandi* yet, *nyamun-alambandi* yet i miksim nau na kisim em i go autsait. Orait, ol sista na mama ken longlong long lukim: «Pikinini bilong mi i stap we? Brada bilong mi i stap we?» Em bambai ol i ken
- 20 longlong. Na dispela kain olsem. Mining bilong dispela singsing, *nyamun-alambandi* i mekim, em «pikinini bilong mi». Mi hamamas long singsing i go long arere long ples i kam. Em dispela mining bilong en. I no wanpela stori bilong en, em *mbandi* i stap insait long banis.
- 25 (J.S.: Na em i singsing bilong wanem pamili?)
I no wanpela pamili, em i singsing bilong *nyamun-alambandi* ol i save katim skin bilong dispela ol *mbandi* nau, i save hamamas long kisim i go autsait, bringim bek long hausboi. Popela taim ol i

save singsing i go autsait olsem.

30 (J.S.: Na ol i singsing haumas taim dispela samting?)

Tupela taim long dispela waitpela graun ol i save putim, tupela taim long dispela redpela graun, ol i waswas pinis.

Yensan 1953(?)

Keman

K 10/2

Text 29

navin

Taim mipela i go autsait, na ol kandre i kisim mi i go na ol i paitim kundu, na haumas man bipo mi stap long banis, ol i givim kakaruk, na papa mama bilong mi i save pinis: Mi kisim dinau-kakaruk bilong haumas kandre bilong mi. Ol i save
5 pinis, na bipo, ol i no katim skin bilong mi yet, mi stap autsait yet, na haumas kandre i givim kakaruk long mi tu, taim mi liklik yet i kam long dispela lain, na ol i tok, maski long kisim pe, na papa na mama save pinis, na ol i rerim pe pinis, taim mi stap long banis long baim ol kandre nau, long dispela taim. Ol i
10 paitim kundu pinis, na bikpela singsing nau, fani fani nabaut, kam long rabim lek bilong mi nau. ol i wokim bikpela *navin* moa, ol i putim kain kain bilas nau.

Long taim ol i go paitim kundu long mitupela, – i no mi tasol: Mi wantaim narapela brada, mitupela bilong Lenga, em liklik
15 brada bilong Bubari, papa bilong ol wanpela, na mipela, em kamap bilong Lenga yet – olsem nau, mitupela sanap wantaim, mi tupela bilong wanpela kandre, mitupela kirap long wanpela pamili. Orait, ol i kam daun long Sotmeli, em Mariabwan wantaim Marumeli na Kamandimi, ol tripela
20 brada, ol i kam daun, long wanem, mama bilong mipela olsem stori bilong ol i go long Sotmeli, pamili bilong ol, yet ol i bihainim i kam daun. Na, em ol i rabim mitupela, na dispela narapela brada hia, tu em i sanap, na taim ol i rabim mitupela, na ol i kirapim na narapela man i stap long kalabus, Guraki em
25 i kisim narapela lek bilong brada hia, na narapela man hia, Maru, nogat, meri bilong en i kisim narapela lek.

(J.S.: Meri i rabim lek tu?)

Yes, meri bilong Guraki i kisim narapela lek, na Guraki i kisim narapela lek, na brada i go pundaun, tupela kamautim lek na
30 em i go pundaun nongut, na ol bikpela man i kross long en: «Yu no mas olsem!» Orait, pinis, em i sanap gen, na ol dispela tripela kandre i kam long Sotmeli, ol i rabim tu, ol i kisim pe long mitupela brada, na long hia long ples, em Guraki em i rabim em na mi. Em i kisim pe, na meri bilong en i rabim mi,
35 em tu kisim pe long mitupela, na Mandse em man bilong holim mi long taim ol i katim skin bilong mi, em i rabim mi tu, em i kisim pe long em i holim mi i stap na rabim, em i givim mi kakaruk long taim mi stap long banis.

- Na sampela kandre ol i sindaun insait dispela bung ol i paitim kundu tasol, ol i sem long rabim lek bilong mi. Na papa bai em i spark tru long pulim ol man long rabim lek bilong mi nau. I gat man bilong sem i stap, papa i givim mani nating long ol
- 5 dispela man tu, sapos papa i redi inap pinis. Em i givim mani nating na ol i kisim dispela mani i go na ol i gat tingting. Gen, ol i kisim kakaruk i kam.
- (J.S.: Na ol *wau* i no laik rabim as?)
- Em i mas sem, bipo em i no givim kakaruk, em i man nongut.
- 10 Em i givim kakaruk, em i save singautim dinau na papa i save had wok long bekim dinau bilong en. Em i no givim nating wanpela kakaruk long mi. Dispela taim ol i paitim kundu, em i kam i stap long dispela bung, taim bilong gutpela bilong mi nau, ol i laik kisim pe long mi nau bilong mi. Na em i kam stap
- 15 klostu, na em i save wanem samting em i mekim, em i no gutpela kandre tumas long mi, em i save singautim dinau na kisim bek pe long mi.
- (J.S.: Na dispela *wau* nongut, em i save rabim-)
- Em i ken sem i stap, tasol papa bilong mi i pusim em na givim
- 20 em mani.

- Mipela lain na wokabaut isi isi, em tumbuna mipela wokabaut, na bai tumbuna i kam longpela tru, olsem tel bilong pukpuk. Em mipela makim long pukpuk na wokim dispela samting. Em i kam, bai mipela lain na i go. Dispela man em i go pas, bai
- 5 soim mipela i go i go, pas No inap toktok, lap samting
- Bai mipela pas maus tru i go autsait. Mipela i go, bai kandre bai planim stik, na bai mipela sanap long dispela ol hap. Em nau, bai ol wok long tumbuna, o kandre bilong mi bai em i wok long holim dispela *ngawi*, *yipmangawi* bilong mi. Na em i wok
- 10 mekim nais i stap. Na kandre hia, ol i wok long paitim kundu. Olsem mekim sampela singsing, hamamas singsing long kandre, bai mekim olsem i stap. Bai mama tumbuna i singsing, bai mipela sanap. Mipela no inap toktok o mekim nais o wanem samting, nogat tru. Mipela no inap kaikai o dring wara,
- 15 strongpela lo tru. Mipela i stap, sapos tri oklok samting mipela go autsait, bai mipela i stap i go olsem siks oklok samting. Em bai mipela go nabaut long haus. Na mipela sanap i stap, i stap, lek bilong mipela pen, bai ol givim sia i kam, bai mipela sindaun long sia. Mipela kirap gen bai sanap. Ol dispela stik mi

20 gat kisim i kam autsait, na bai mi — . Ol paitim kundu na singsing, olgeta man bai mipela sanap.

tigit ndsigi

Über die Bedeutung des Schlagens

Yensan

Keman

K 12/1

Text 32

- Dispela pait, dispela ol samting ol bikipela bikipela samting, pangal bilong kokonas o bikipela stik o brum, ol i kisim na ol i pait i kam long yu. Yu mas tanim bek na kisim dispela brum. Yu holim dispela brum, bambai ol i lusim yu, ol i no inap long pait
- 5 moa. Ol i no ken pait moa, ol i lusim yu kisim. Na long taim ol i holim bikipela stik, yu go holim dispela, bambai ol i lusim na yu kisim bek, yu kisim olgeta dispela stik. Sapos yu no kisim dispela stik, bambai man i still pait yet.
- Sapos em i strong, ol i go long kisim narapela stik na i kam
- 10 paitim yu. Yu kisim dispela stik, em i lusim, narapela moa i kam paitim yu, orait yu mas holim pasim em tru. Holim olgeta na kamautim lek bilong en na putim em sindaun. Yu putim em sindaun na yu kisim strong bilong en nau, em pinis. Yu kisim paua bilong en nau.
- 15 Sapos em brada bilong yu tru, em namba wan brada i stap, em i olsem wampela man bilong pait liklik, em i sem bilong pait. Em i no laikim narapela man em i kisim strong bilong en, em bambai mekim olsem long yu stret, yu olsem stret brada bilong en.
- Taim em i holim brum i stap, em i wok long pait na yu ron kisim
- 20 brum. Na em i kisim narapela stik i kam pait long yu, kisim, pulim bek dispela stik. Em i kisim hap paiawud, pait long yu, em i kisim kain kain stik pait.
- Yu go nau, bambai yu kisim em, yu holim pasim em strong na hapim tupela lek bilong en na em i sindaun. Na em pinis. Yu kisim
- 25 olgeta paua bilong en nau.

Palimbei

Maso

K 23/2 24/1

Text 33

Meine Initiation

- Nau mi laik tok long mipela i stap ol i no katim skin bilong mipela. Mipela i stap na ol lain papa bilong mipela ol i kirapim *wakin*. Na ol i paitim garamut long Payembit. Ol Yensan i kam, Kanganamun i kam, ol i stap paitim garamut. I stap,
- 5 orait, mipela ol yangpela man i go autsait long raunwala, mipela kisim kina bilong kukim na kaikai. Mipela go autsait na ol lain papa hia ol i kisim pangal bilong rabim dispela samting hia, *mbandi*. Ol i long Katguri long hap bilong Kanaganmun ol i go katim tupela pangal, na ol i karim i kam. Karim i kam, na
- 10 mipela mi no lukim man, mipela stap long wara hia, ol i kam

- long rod. Ol i kam long rod, ol i kam putim samting long *sai*.
 Ol i kam putim nau na ol yet i trikim mipela. Tok: «Oh, bilong
 wanem? Ol dispela lain yangpela boi hia ol i go daun long
 raunwala kisim kina, ol i lukim mipela pinis, ol lukim ol dispela
 15 pangal mipela karim i kam, ol i lukim pinis!» Em nau, ol yet i
 tanim tok olsem. Orait, ol i go daun long haus tambaran na ol i
 toktok i go. Na ol i tanim dispela tupela *wakin*. Orait, tupela i
 stap nau na ol i no moa paitim, toktok i go i kam, i go i kam, na
 ol i kam singaut long mipela: «Ai, olgeta yupela i kam!» Na
 20 papa bilong mit tu, em i kam, i kam tok: «Ai, yupela mekim
 wanem, yu kilim lain papa o yu laik kilim pik bilong mipela
 hia?» Na mipela i longlong nau, na bai mipela ken tok wanem
 samting, i no gat, mipela longlong nabaut. Mipela singsing
 nabaut i kam, pasim tasol kanu hia, kina i stap long kanu
 25 mipela larim i stap, sampela ronewe long bus. Nau mi
 wantaim brada bilong mi, mipela i kam koap long haus. Mipela
 i stap, ol i toktok nabaut i go i kam, na em i inap olsem mi stap
 insait long ples. Orait, Nagwan i tok «maski, mi go pas long ...
 na mipela kisim kina i kam olsem pik bilong mi.» Em i tok
 30 olsem long papa. I go tokim ol i ken kam na kilim pik bilong
 mi. Pik i stap, draipela pikmeri. Orait, papa i kisim tok olsem,
 em i go tokim ol, em i orait, yu ken kilim pik long pikinini, em i
 stap andernit long haus bilong mi. Orait, olgeta kirap i kam.
 Kirap i kam, kilim dispela pik, karim i go. Ol i wok long katim,
 35 nau ol i kukim, kaikai i stap. Na ol i kirapim tambaran nau.
 Nau *wakin* i-, ol (mekim)? insait paitim i stap. Dispela taim ol i
 no kisim mipela i go autsait long banis, katim skin bilong
 mipela. Em olsem namba wan taim, namba wan biket mipela i
 mekim.
 40 Mipela i stap, i no liklik manki mipela stap draipela draipela
 fatpela fatpela yangpela man hia. Planti moa long
 Nambariman. Mipela i stap. Orait em namba wan taim olsem
 ol kilim pik pinis, na i no gat wanem samting bilong mipela. I
 stap, singsing i goooo, autsait, na ol i singsing pinis, mipela
 45 lukluk long singsing pinis. Pinis, orait. Namba tu taim nau.
 Nau ol lain papa yet, mipela long tripela haus tambaran
 wantaim, Nambariman, Paymebit, Andimbit, ol putim tok
 wantaim, na ol i go toktok long ... (?). Wabi i tok: «Olsem
 wanem nau, ol draipela, draipela. Ol i stap na ol i mekim
 50 hambag moa long mipela ol papa, na ol i laik mekim hambag
 moa long samting bilong haus tambaran, mambu, garamut, ol
 kain samting, ol i mekim hambag moa.» Long wanem, ol
 bikpela man nau, ol i hambag tru long mipela, larim ol i stap,
 bai ol i stap olsem na kamapim samting insait long hausboi bai
 55 olgeta meri, pikinini bilong ples i ken lukluk. Ol yet i tok i go i
 kam. Ol yet i tok: «ating mipela – pastaim na putim wantaim
 ol. Tumoro, yu tu ken paitim belo. Yu ken tokim ol yangpela
 man olsem singaut toktok long ples. Kiap i stap long Aibom
 bai tumoro em i kam, bai em i soa long Malingei na kiap i kam
 60 antap.» Ol i tanim dispela kain toktok pinis. Orait, tok i go
 long Andimbit, long Payembit, Nambariman, ol i tok wantaim

- pinis. Namba wan belo long Nambariman, em tultul i stap long Nambariman. Namba wan belo long Nambariman, na namba tu belo long Payembit, namba tri long Andimbit. Bai belo ken
- 65 kirap long tripela haus tambaran wantaim. Na bai olgeta yangpela man na bikipela man, ol i ken tingting olsem tru. Na bai olgeta yangpela man kam autsait katim gras long *wompuno*, kisim trikim sarep pinis, na ol i slip tumoro moning taim, olsem tede, moning siks oklok bai ol i kamap hia long
- 70 Nambariman, Orait belo moa long Payembit na long Andimbit save tok: «Oh, yu olgeta man, bikipela man na yangpela man i no ken i go ewe, ol meri tu i ken klinim gras long arere long haus na brumim andanit long haus tu. Kiap i no stap long Aibom, paia em i kam nau, ating ol Aibom i kisim em i kam
- 75 nau yet long kanu hia, i no taim waitman bai kwiktaim i kam», ol i giamanim mipela olsem. Mipela i ting tru. Orait, olgeta yangpela man long *mbore* kisim sarep kapsait i go autsait. Hihhi. Mipela i stap wok, ol papa tu, mipela wantaim, wok wantaim. I go, ol papa na ol *nyamun-alambandi* bilong mipela
- 80 ol i lukim mipela tromoim sarep pinis, inap long brumim tasol ol gras. Em nau, ol lain papa hia lusim wampela, wampela, ol i go nau, go daunbilo, go long Andimbit. Wok i stap tasol long hap bilong mipela, long Nambariman. Mipela i stap wok, mipela wok long brumim, tromoim, brumim, tromoim, olgeta i
- 85 go. Man bilong Payembit, Nambariman, Andimbit ol i go putim wantaim long Andimbit, ol i bilas nongut, nongut. Putim blak pen hia, kisim dispela redpela plaua hia, planim long het bilong ol raunim, pinis, sampela putim ... hia sampela long mak, dispela bilong ol hia. Ol i kam antap. Ol i lain nau,
- 90 ol i kam antap. Mipela lukluk: «Ol i laik mekim wanem hia?» Mipela tingting olsem, mipela i stap wok long brumim gras, tromoim long hap maunten, mipela i kam antap. Ol i kam i go insait long Nambariman. Ol i tok wantaim nau, olgeta namba wan lain na lain papa hia kam, kam insait nau. Ol i kam putim
- 95 wantaim *yina*, *yina* nau na tok: «Em nau», em putim olgeta ol i wok pinis na bai ol i go nabaut. I stap olsem hap klok, maski ol i stap. Nau olgeta i kamap i go autsait hia, ol i passim mipela nau., holim long han wampela man, tupela man, tripela man holim, holim mipela. mi sampela *grrrrrounium*, hihhi. Kisim
- 100 mipela olgeta i kam. Go insait long haus tambaran: «Yu no meri i ken ronewe, yu man. Bilong wanem yu i stap draipela man no gat mak long skin bilong yu? Nau yu kam insait!» Ol i krossim nabaut. Sampela ol i ronewe, narapela ol namba wan lain bilong mipela ol i wok lukautim, kisim ol putim wantaim
- 105 Mipela ol i kam i go insait long haus tambaran. Orait. Ol i pulim tupela mambu i kam daun, na ol sampela samting moa bilong haus tambaran. Pulim em olgeta i go daun. Putim wantaim. Na ol i putim mipela wantaim, mipela sindaun long graun hia, hihhi. Mipela sindaun long graun, ol i putim mipela
- 110 wantaim, ol i tok: «Em mambu hia, mipela save holim olsem na putim han na ol mipela winim.» Ol wok long soim, toktok i go. «Em garamut hia, na mi yet save sutim garamut, em

- sotpela mambu hia, em *nyange* bilong *wakin* hia, mipela save paitim olsem. Ol i wok long plenim soim, toktok bilong mipela
- 115 i go pinis. Orait, tok «orait, nau yupela i no ken go mao long *mbore*, yu ken i stap tasol long *ngego*. Na yupela lukim olgeta samting bilong haus tambaran pinis. Em i pinis, i no gat moa. Ol papa yet i ken putim taim na bai ol namba wan lain bilong yupela wantaim ol lain papa hia i ken kisim samting bilong
- 120 banis, lip bilong limbum, ol samting, kanda, mambu, ol i ken karim i kam.» Ol i toktok olsem. Nau mipela no moa go long *mbore*, mipela i stap long *ngego*. Mipela i stap, i no longpela taim, ating wan wik samting mipela i stap. Na ol wok long i go i kam long kisim wanem drai, sagsag, buai bilong givim long
- 125 *waal*, long ol man bilong singsing, ol i wok long —, ol papa i wok long i go i kam kisim samting. Na mipela tu wok long brukim pitpit bilong laitim na kisim laitim bilong ol man bilong lain bilong singsing. Mipela tu i redi long dispela. Nau ol papa tu i goi kam, long kisim buai mekim i go inap. Ol i tok: «Em
- 130 nau, dispela wik long Mande samting, long Tunde bai yupela kisim samting bilong banis, mambu na lip bilong limbum na kanda, bai yupela ken kisim. «Ol lain papa i toktok nau. Namba wan lain bilong mipela ol i kirap i go long bus, katim ol dispela samting i kam. Kam, putim wantaim, i tok «orait,
- 135 tumoro!» Nau ol i wok long planim mambu, passim, raunim haus tambaran. Haus tambaran Nambariman hia. Draipela banis raunim haus tambaran ... na lainim haus bilong daunbilo na lainim haus, passim haus tambaran i stap, na ol passim raunim. Pinis, orait, slip, tumoro moningtaim ol i wok long
- 140 hangapim lip limbum. Orait, ol mama i praim sagsag, na mipela i kisim, bringim long ol long moning. Ol i banisim pinis, na ol i ken go waswas i kam bek na ol i sindaun kaikai. Kaikai pinis, orait, mi stap i gooo. Paip oklok nau, singsing i kamap. Singsing i kamap, singsing i stap. Mipela boi, ol papa hia, na ol
- 145 namba wan lain bilong mipela ol i kisim drai, kisim bun bilong muruk. Orait, papa i mekim singsing pinis, mi givim ol, na wanpela i go koap i go antap pas. Narapela i bihainim em, narapela moa i stap namel as bilong kokonas, narapela i sanap long graun. Em man bilong i go pas, kisim dispela bun bilong
- 150 muruk. Papa mekim singsing na em i go antap, sutim kokonat. Orait, em i holim bun bilong muruk na em i tanim, na kokonas — rot bilong en i bruk, em i holim, passim, putim i go daun. Man i stap bihain long en, em i kisim dispela kokonas wantaim bun bilong muruk, givim gen long narapela i stap klostu long as
- 155 bilong en. Orait, em i holim nau na givim gen long man i sanap long graun. Em nau, ol i karim i kam long haus. Long haus ol i selim pinis na sikirapim pinis. Putim i go long wanpela bikpela stop, olsem bikpela tap. Em dispela samting stop hia, mipela kolim hia, nem bilong en *kambio*, ol i sikirapim i go daun. Nau
- 160 ol Ngragen tu ol i wokim olsem, nau ol Sui tu ol i wokim olsem, long wanpela nait yet. Singsing i stap, orait, ol i wokim olsem. Wokim olsem, na mipela ol yangpela man hia, em *karikisi* em mekim belo. Long nait mipela i go long bed, long hap pas seven

- samting, eit oklok, mipela i go bung, mipela long bed nau,
 165 mipela sanap lain. Wapela lain bilong man, wapela lain
 bilong meri, *karikisi* i stap namel. Ol i paitim garamut bilong
 singsing, belo i pairap. Em nau, olgeta man i tok: «Bilong
 wanem, garamut bilong singsing i pairap na belo gen, bilong
 wanem?» Em nau, ol passim singsing nau, ol i stopim singsing,
 170 singsing i no moa kamap. Em i stap nau. Ol man bilong
 Yensan, Kanganamun, Malingei, Palimbei olgeta bungim
 wantaim hia long singsing hia. Ol bungim wantaim nau i stap.
 Nau ol yangpela, yangpela man tu bilong ol, mama tu bilong
 Yensan i kam long halpim ol mama hia, ol i wokim long selim
 175 na redim sikirapim drai, o wokim *ndsangwi*. Ol i kam halpim
 mipela long ol dispela samting hia long givim long ol man
 bilong singsing. Ol i stap na mipela i go wantaim, sampela
 manki bilong Yensan tu. Man hia i stap yet, Kisaknagwan, em
 tu i stap long Yensan em i kam i stap, em i laik halpim tumbuna
 180 meri i stap long en. Em i laik i go insait long banis hia. Em tu
 em i kam i stap. Na ol paitim belo nau na mipela i go bung.
 Kisak tu i tok olsem: «Ai, beten, ol i beten pinis?» Na em i go
 krai nating tasol na bai mi kam bek, em i toktok olsem i go
 daun i go, kamap hia kam insait. «Ai, huset i tokim yu paitim
 185 belo?» Wapela tok tasol, man ol i mekim paitim mipela
 nongut. Man meri nau olgeta gluglugluglu ron nabaut, hihii.
 Ol i painim sampela tasol i paitim, mi hia long – bai kam pinis
 long haus. Orait, ol papa i redi kokonas long mipela, kaikai
 bilong tumoro i go insait. Mipela kaikai, pinis. Orait, mipela i
 190 stap na ol papa na mama ol i wok long givim *nambe* long ol
 man bilong singsing, givim kaikai long ol man bilong singsing i
 stap. I stap i stap, i go tulait nau, siks oklok. Orait, kirapim
 mipela olgeta i kam, kam i go long kamai(?), insait. Mipela go
 waswas, kisim redpela graun hia, katim-, waswas pinis, putim
 195 redpela graun. Putim olsem pinis, orait, kisim lip *mangwa*,
 putim *sitmbi* nau. Pinis, kisim wapela wapela *nyao*, putim
 long nek bilong mipela. Kisim *yat*, ol sapim long kru(?)
 limbum, kisim wapela wapela mipela holim. Orait, mipela i
 kam, mi go daun long Payembit. Nau ol lain papa, ol man
 200 bilong kisim mipela i go insait, olgeta i go bungim wantaim na
 ol lain man bilong singsing stret ol i stap singsing. Orait, mipela
 i go, ol bilong Aibom, olgeta i kam, Malingei, Aibom, Yensan,
 Kanganamun, kapsait tru i stap. Orait, singsing i go i kam. Ol i
 wet i go hap pas siks. Em nau mipela wet long paia, paia bilong
 205 banis i go autsait. Olgeta mipela i kam, na ol namba wan lain
 bilong mipela, i go insait, pastaim ol i katim skin pinis, long
 narapela yia o long narapela mun. Ol i kam wantaim mipela, ol
 i go insait, ol i kilim paia. Pinis, mipela olgeta i go insait. Go
 insait, mipela i stap, Orait, mipela telim(?) pukpuk nau,
 210 wapela limbum ol katim dispela mambu, sapim pinis, stretim
 pinis inap long twenti man i go insait. Twenti hap mambu i
 stap, Orait, mipela i go insait nau, mipela krungutim. Ol i tok:
 «Em pukpuk hia» Mipela krungutim dispela limbum, mambu,
 mipela krungutim nau, lusim mambu, limbum pinis. Orait,

- 215 opim nau ol i tok: «Orait, mipela kisim ol ... pukpuk bilong mipela, dispela pukpuk bai i kaikai yupela.» Ol i tokim mipela, ol i sem, hihii. Orait, mipela kisim wampela wampela wampela wampela i go inapim, twenti hap mambu, twenti olgeta. Mipela i stap. Orait, ol i karim kanu bilong mipela, wampela kanu
- 220 wampela *mbandi*, wampela kanu wampela *mbandi*, karim olgeta kanu insait long banis. Putim wampela wampela wampela, inapim. Orait, nau mipela go sindaun stret long kanu bilong mipela bilong slip, mipela i go sindaun. Orait, ol man bilong katim mipela i go sanap nau, wampela *mbandi* tupela man,
- 225 wampela *mbandi* tupela man, tripela man, ol i sanap olsem i gooo, inapim pinis. Orait, katim hap ples. Tok orait, kirapim pukpuk nau. Pukpuk i mas singaut. Orait, nau ol i tromoim wampela pukpuk, pukpuk i singaut. Ol i winim mambu. Em ol i katim susu bilong mipela. Kandre i sindaun bihain, bilong
- 230 holim wampela wampela *mbandi*, kandre bilong en wampela wampela stret, ol i holim. Na mit tu, kandre bilong mi holim mi, Gorume i holim mi. Gorume holim mi, na tambu bilong mi Yaombangi na Moun, tupela i go sanap bilong katim susu bilong mi. Pinis, orait, tupela i slipim mi, mi go slip, na Yao i katim
- 235 *ndsindsi* long skin bilong mi. Na Moun, Yao na Gorume ol tripela i sanap na ol wok long katim skin bilong mi i go i go i go, pinis. Ol i pinism mi, mi go long waswas. Mi no ken wet long narapela. Nau, huset man i go pinisim pastaim, em mas i go long wara. Olsem tasol i go i go i go, wok long katim skin i
- 240 kam, i go i go i go. Eit oklok, i go nain oklok, hap pas nain, pinis. Olgeta man i pinis, ol i go waswas. Pinis, ol i kam bek, ol i putim wel long skin bilong mipela, skin long bek. Mipela i stap, ol lain papa hia ol lain namba wan man hia bilong mipela ol i wok long winim mambu i stap. Na ol i karim kaikai bilong
- 245 mipela i kam. Mipela sindaun, kaikai, i no moa long han mi ken holim praim, pis, tambu tru. E, sissis bilong holim, hihii. Olsem yu lukim pinis. Sampela samting mipela mekim long Payembit. Olgeta de olsem pait i stap, kaikai i stap, pait i stap, kaikai i stap. Long nait tasol no gat pait. Long nait no gat
- 250 kaikai. Long de, moning siks oklok, seven oklok, pait i stap long seven oklok. I go i go i go, taim bilong kaikai, no gat pait, pait i stop. Kaikai pinis, pait i sanap i stap, i stap, i stap. twelf oklok, no gat pait. I stap nau twelf oklok pinis, pait i stap yet i go i go i go. Lukim taim nau por oklok, em taim bilong kaikai
- 255 nau, pait i pinis. Ol i go autsait long waswas. Mipela i go autsait waswas, putim graun long skin bilong mipela. Mipela waswas, em, no gat pait, pait i pinis. Kam bek, kaikai pinis, em no gat moa pait, em i ova pinis, paip oklok, siks oklok. No gat moa pait. Olgeta de mipela mekim olsem i stap inap tri mun, long
- 260 *ngego* yet. Mipela i stap tasol. Tu mun, wan mun pinis, em nau ol i karim mipela i go autsait long Sipik long wasim skin bilong mipela. I go i go, waswas pinis, i kam bek. Em mipela i stap yet long *ngego* ol katim skin bilong mipela i stap. Na dispela wampela yangpela meri, em nau em i rausim wara long kanu i
- 265 go. Em i kam putim plet i no lukim. Em narapela em i kam

- insait kisim plet, narapela em i fatpela liklik, em mama bilong en. Mi stap yet long *ngego*, ol i katim skin bilong mi pinis i stap. Na em i kolim nem bilong mi em i laikim mi kolim nem bilong mi orait ... i harim nau em i kam askim papa. Papa em i
- 270 tok: «Askim em i gat laik?» Ol i go askim mi, mit tok: «I orait, em i kisim samting bilong mi, em i kisim paspas bilong mi stap na em i kam, mi laik.» Orait, tok i kam bek, kisim papa, em i tok: «Orait, mipela baim meri bilong yu.» Mi stap yet banis na ol i baim meri bilong mi. Pinis, dispela de nau ol i baim na i slip
- 275 tumoro, ol man ol namba wan lain bilong mipela i tok: «Ai, Bipo mipela no save mekim olsem. Mipela stap long haus tambaran ol i katim skin bilong mipela i stap, na papa mama bilong mipela i no baim meri bilong mipela. Dispela kain lo nau, ol i mekim nupela pasen ol laikim daunim mipela.» Ol
- 280 namba wan lain bilong mipela i tok olsem. Ol i laik pait hia, tanim tok nating nating tasol. Tumoro moning taim, no gat wanpela *suiyambe* i stap, passim olgeta doa bilong i go insait long *ngego*. Passim olgeta doa, na mipela no gat i go we, mipela stap tasol insait. Ol i paitim mipela, mekim mekim
- 285 mekim. I go twelf oklok ol i passim olgeta basket sagsag. Ol i rausim olgeta sia bilong mipela. Mipela slip tasol long graun, mipela hangre nongut. Mipela i stap. Ol i wok long paitim mipela, mekim, mekim, mekim. I (no) gat wanpela *mbandi* yet mi tan, ronewe olgeta i go daun long daunbilo, go daun long
- 290 Kapaimari, em i go stap long sip, hihhi. Sip i kam bai em i laik ronewe hia, tasol dispela sip i no kam. Sip i no kam, longtaim i go pinis hia. Em i pred long dispela pait, em i ronewe olgeta na go hait long bus. Ol namba wan lain bilong mipela wok long paitim mipela, mekim, mekim. Dispela hap bus ol i wok long
- 295 lukautim em, mekim, mekim, mekim, nogat. Sampela meri go painim em, em i go long autsait long dispela maus bilong baret yu kam insait long Pagwi. Long dispela hap ples em *mbandi* i go na ol i lukim, i olsem na ol i kam na ol i tok: «Ai, wanem nau yu lukautim tupela *mbandi* o wanpela *mbandi* em i ronewe
- 300 hia, mipela painim em, em i ron Sipik tru!» Ol i kam toktok na ol namba wan lain bilong mipela tok: «Em, mipela lukim klostu tasol, na em i ronewe longwe moa!» Na ol i kirap i ron, go go go go.
- (J.S.: Em i huset dispela man em i ronewe?)
- 305 Wei, Weimeli, em i ronewe. Orait, ol i go, Em i koap long diwai, sindaun i stap, em i kisim *yori* bilong en tasol i brukim pinis putim olsem. Em i putim olsem na em i sindaun i stap. Ol wok long lukautim em i go, ol i painim em: «Ai, yu kam daun, wanem! Ol i kilim yu na yu ronewe olsem, em pait samting
- 310 nating. Ating yu no strongpela man tumas. Bihain long taim bilong pirua, ol pirua i kam, bai yu ronewe olsem na ol rabis man bilong pirua hia bai wanpela spia tasol i sutim yu, na karim yu go pinis i katim het bilong yu! Yu no man tru i ronewe i kam. Ol lain bilong yu olgeta i stap na ol wok long pait, na yu
- 315 olsem wanem yu ronewe olsem?» Ol i kross long en. Kisim em i kam i go insait long banis. Ol papa bilong mipela ol i no stap,

- sampela i go long Tambunum, wampela i go long Mindimbit, ol i go long kisim drai bilong mekim sup. Ol i go stap, ol i kam bek. Ol i harim dispela tok: «Ai, yupela, yupela ol papa go
- 320 kisim drai na ol pikinini bilong yupela, ol lain namba wan bilong ol hia, paitim ol nongut, kilim ol nongut tru. Long dispela san ol i no kaikai, wan ful de olgeta ol i passim basket sagsag bilong ol, ol i no gat kaikai long bel, ol i no sindaun long sia, ol i slip tasol long graun ... graun long slip na ol i wok long
- 325 paitim yet!» Ol papa i harim ol i kam soa tasol, kisim buai i go. Ol i kam tokim papa, papa bilong mi: «Em, namba wan trabel bilong pikinini bilong yu yet. Long wanem em i stap long banis na yu baim meri bilong en. Dispela trabel ol i wok long paitim ol hia!» Papa i harim olsem: «Ai, rabis, rabis go long ol,
- 330 Maski.» Orait, em i kisim buai, wampela rop buai karim i go daun, putim wampela karimap daka, karim i go, givim long ol: «Orait pinis, yupela holim, em i rabis bilong yupela paitim!» «I orait, mipela paitim em, em i namba tu lain bilong mipela, mipela no kilim, em i samting nating.» «Em i gutpela yupela
- 335 paitim», papa tokim givim em buai. Pinis, pait i pinis long paip oklok. Em nau, mipela go insait waswas. Pinis i kam autsait, kisim kaikai pinis i go slip. I stap, i stap. Wan mun i go pinis, i stap i stap. Ol wok long bilas bilong mipela yet. Wan mun moa, i go mekim tri mun, bilas i gooooo, olgeta *mbandi* inapim pinis,
- 340 orait bilas i pinis. Bilas pinis ... tok: «Orait, dispela de bai ol i kamap, long dispela wik long Fonde o Freide bai i ken kamap. Orait mipela i stap, bilas redi. Ol i putim taim nau, tumoro bai ol i kamap. Ol tok olsem. Nau mipela i stap, tupela *abwan* i kam. Tupela *abwan* i kam, na ol i kisim dispela tamiok ston
- 345 -ehm tamiok diwai, giaman tamiok. Kisim nau na holim het bilong mipela, traim, traim paitim yu. Olsem tokples mipela kolim *abwan abarabie*, paitim mipela. Narapela man bilong holim, redpela graun olsem redpela pen, blut, hihahi. Ol kapsaitim het bilong mipela i go i go i go, pinis. Orait mipela go
- 350 autsait long wara, i go waswas pinis, wasim skin bilong mipela, em i ... kam soa i stap na wok long katim gras bilong mipela. Dispela taim *mbandi* hia, tri mun olgeta mipela i stap, i no luk olsem man olsem wanem samting mipela i stap. Gras i pulimap long pes, het gras i bikipela moa. Mipela i stap, ol wok long
- 355 rausim gras bilong mipela pinis. Katim gras bilong skin bilong mipela pinis. Mipela i stap, tumoro moning, nau mipela i stap. Nau ol *nyamun-alambandi* ol i no slip, ol i stap, na ol wok long winim mambu i stap. I go tulait, Mangran, ol i winim Mangran, olsem tumoro em i laik kamapim ol *nyangu* go
- 360 autsait, ol i stap, winim mambu i stap i go, i goooo. Tulait, tumoro long moningtaim kirapim olgeta bilas bilong mipela. Ol i passim long longpela mambu, kamapim lain, huset i laikim bihain tru em i stap mambu bilong en i stap bihain tru, em i go i go, go inap. Liklik manki i go i go daun, huset i paslain tru, het
- 365 bilong en i go daun, em. Bilas bilong en bai i stap. Kaikai i go pinis, twelf oklok i go pinis, wan oklok i go, tu oklok. Tri oklok nau, em nau, ol i oilim skin bilong mipela, i go, pinis.

- Kisim bilas bilong mipela i kam daun. Passim nau, *ngawi*, passim *ngawi* pinis. Em i pinis nau, bilong i go autsait hap pas
370 tri samting, hap pas por, mi tok hap pas tri. Hap pas por mipela go autsait. I gooooo, go daun i go, raunim *waak*, pinis. Kam bek, mipela i kam. Em nau ol kandre kisim mipela wanpela wanpela i go nabaut nabaut. Kandre bilong mipela ol Ngragen, ol i kism mipela i kam long wanpela sait. Ol lain
375 bilong mi hamamas, mipela i go, mi na (Wansila), mitupela go long narapela hap. Na (Tainemkapan???) go long narapela hap. Ol i wok long paitim kundu. Na *mbandi* bilong Sui, ol tu, go long hap. *mbandi* bilong Ngragen ol tu go long hap, *mbandi* bilong Simal go long narapela hap. Ol i go, putim mipela
380 nabaut nabaut long hap ples bilong kandre stret, ol i wok long paitim kundu. Go, paip oklok, go, siks oklok, pinis. Ol i rabim lek bilong mipela pinis, ol kandre hia, na mipela baim ol i go pinis. Na em nau, mipela go insait long haus tambaran. Kisim sel wara wantaim basket sagsag hia, mipela karim i kam.
385 Mipela yet i karim i go long haus. Kamapim basket sagsag wantaim sel wara mipela go kisim pinis. Orait kam bek, mipela go long ... mipela i kam putim olsem, paia i stap pinis, *simbuk nya*. Ol i mekim paia long ai bilong haus tambaran. Redi i stap, mipela i go tasol i go autsait, tok yu kam olgeta. Mipela go
390 autsait nau, planim *mino* na *mbambandsui*, sanap nau, planim i stap i stap olgeta. No gat mekim nais ... *mbambandsui* hia, yu no ken mekim nais olsem, em i ken sanap olsem samting bilong en yet i kamap nating i stap, man i no holim, tasol man i holim. Em i ken i staaap, mipela i stap, i stap. Longpela paiawud em i
395 kam putim tasol olsem, paia laik em i ken i go i go i go, na tasol mi ken autim na karim i go putim olsem, nogat. Em i ol mi ken sutim tasol olsem na paia yet i sutim paiawud i go i go i go. Olpela(?) dispela paiawud wanpela *nyamun-alambandi* bilong mipela i tok: «Yupela ken wet long dispela paiawud.» Em
400 *suayinue* longpela longpela paiawud. Em paia hia i stap olsem. Bai em i ken putim olsem em bai i tok: «Dispela paiawud bilong mi mi no ken putim hia, mi ken putim tasol olsem. Lait i go i go i gooo, bilong en yet paia i go pinisim olgeta paiawud, orait bai yu go aut i go.» I makim tok olsem, putim, na mipela
405 ken wet long dispela paiawud tasol, mipela i stap, i stap, i stap. Dispela paiawud yet mipela no ken holim long han bilong mipela, ol *mbandi* nogat tru, em *nyamun-alambandi* yet hia, bossim dispela paiawud. Paia lait i kam, em i srukim liklik, olsem tasol i stap. Mipela ken i stap, i stap, i stap, i stap, i
410 gooooo, leven oklok nait. Sampela dispela paiawud i stap yet, bai ol namba wan lain ol lain papa bilong mipela i tok: «Mipela ol kalabusim tumas i stap, rausim ol i go slip!» Orait, em nau, ol i ken tok: «Orait, kamautim samting yumi go, bai yupela go slip.» Orait mipela kirap nau, kamautim *mino* na
415 *mbambandsui*, karim nau na wokabaut i go long haus. Go slip. Siks oklok, ples i no klia olgeta yet, kam bek pinis long paia, sanap. Sanap, sanap, sanap, i stap i gooooo. Twelf oklok, ol kaikai basket sagsag i kam, em nau, lusim nau i go insait,

sindaun. I no sindaun, nau long dispela taim, em i, ol *mbandi*
420 sindaun long sia, ol kaikai i stap, na em yupela i lukim, bipo no
gat. Ol i ken sanap olsem tasol, sanap olsem tasol na *mbandi*
ken kaikai. Mipela go insait, sanap olsem. Kaikai i go pinis,
wasim han, dring mipela i pinis, go autsait gen, sanap, sanap,
sanap, sanap i go i go. Siks oklok nau, kam bek, kisim kaikai
425 pinis, go autsait, sanap, sanap, sanap, sanap i go. Leven oklok
nait, aut, go slip. Wan pul de, mipela i stap. Orait, tumoro
moning taim, mipela kam bek gen sanap long *simbuk nya*
mipela i stap. I stap i go, lukim taim nau, leven oklok wanpela
tumbuan Maindimabwan i stap long Payembit, em i kirap nau
430 kisim wanpela spia. Ron Spik tru, ol i laik ronim mipela i go
waswas hia, em i ron Spik tru i kam antap. Ol man pes bilong
ol i go daun, ol sanap olsem. Ol i stap ol i lukim, tumbuan i
ron. «Ai, yu kam *mbandi* hia, tumbuan i kam!» Kamautim
mino mbambandsui hia na sikur(?) nabaut, kalip(?) karim
435 bilong mipela pilai tru antap, hihiihihi. Mipela olgeta ron
nabaut. Tumbuan i kam, raunim mipela pinis. Em i go bek, ol
namba wan lain i tok: «Yupela ken i go waswas, em i taim
bilong yupela i waswas na em i raun yupela.» Mipela i kam, go
autsait hia, long dispela ples ol haus tambaran i sanap. Mipela i
440 kam i go autsait i waswas pinis. I kam bek, mipela go sindaun
kaikai. Pinis, mipela i stap. Tumoro em bikpela waswas tru
hia, bai mipela go daun long daunbilo hia, Karakame. Bai
mipela go waswas long Karakame, na ol man tu. Moningtaim
mipela i go daun long waswas, ol banisim pinis wanpela banis.
445 Na *abwan* bai i go insait na i stap. Em bai olgeta *mbandi* mipela
kam holim kok bilong en hia, dispela kain yu save pinis?
(J.S.: Ya, mi save)
Hihiihihi. Orait, mipela i go waswas i stap. Waswas pinis,
mipela i kam bek, kam go long haus, karim basket sagsag, sel
450 wara, mipela olgeta go long Payembit tasol, Nambarikan ol
nyamun-alambandi tasol bung i sindaun. Na i gat banis i stap.
Tumbuan i singaut: «Aaaaaaaah». Tumbuan i wok long
singaut yet, longpela taim, moningtaim yet emi singaut,
singaut, singaut, singaut. I go twelf oklok, i go i go, wetim
455 *mbandi* em i singaut. Mipela go daun waswas, kam bek, karim
basket sagsag i go long Payembit. Olgeta, ol lain bilong mipela,
olgeta i go putim wantaim. Na ol *nyamun-alambandi*, i laik i go
wantaim mipela, i laik mekim sampela hamamas, singsing i go
wantaim mipela yet. Go i stap, putim wantaim mipela i stap.
460 Orait ol i tok: «Orait, olgeta i kam bek, em nau taim inap,
planti *mbandi* hia.» Ol tok olsem. Mipela kirap long por oklok
taim, mipela kam i stap putim basket sagsag. Redi i stap,
wanpela wanpela putim han i go insait, holim usket bilong en, i
gogogogo, koap i go antap i gogogogo, pinis tru. Orait, las man
465 i koap i go antap, Mevingawi na Wei. Ol i koap na go antap, i
go daun long hap na i go antap, i kam, kamp nau. Em i
kamautim kok bilong *abwan*, kamautim nau, tromoim i go
insait. Kamap i go, antap nau olgeta *mbandi* i sanap tupela
lain. Narapela i sanap long hap, narapela i sanap long hap.

470 Orait, kok bilong *abwan* i go antap, holim nau. Olgeta *mbandi*
 i holim olsem i go i go i go. Wapela han bilong *mbandi* i no
 ken stap nating, i mas holim olgeta. I go inapim, pinis i kam
 bek putim antap, em i stap. Nau olgeta *mbandi* i go daun
 bilong kamautim dispela banis hia. I kamap kamautim dispela
 475 liklik banis hia, karim i go. Tumbuan i stap krai yet mipela
 karim i gogogo, i go daun long dispela hap ples hia, long
 Payembit, *simbab* long Payembit mipela karim i go. Bringim
 daunbilo, no i no Payembit, em hia, dispela ples haus lotu i
 stap, matmat i stap, dispela hap ples bipo em i gat bikpela bus.
 480 Mipela karim i go daun, i go daun, putim. Nau mipela wok
 long rausim i gogogogo. Nau ol *windsumbu* i kamap mekim
 pait pait pait, tekewe het bilong ol, pinis. Pinis, mipela i kam
 bek, kam, hap i go long haus tambaran, kisim liklik kaikai
 pinis. Autim olgeta kaikai long basket, sospen, go long mipela,
 485 putim wantaim i go, em bilong ol *nyamun-alambandi* bai ol i
 kaikai. Pinis, karim liklik basket bilong mipela, karim
 kambang bilong mipela, *mbandi iavu* hia, mipela karim olgeta,
 wapela wapela. Bilong mi wapela, bilong narapela narapela
 olgeta, karim pinis, traim traim kaikai buai nau. Em wapela
 490 de bilong start kaikai buai. Kaikai buai wokabaut i go, go koap
 long Payembit. Na i go daun, putim samting daunbilo long
 graun, koap i go antap. Ol man laik pait long mipela, ol i redi
 pinis hia. Sampela *windsumbu* na *abwan*, ol i stap redi. Mipela
 koap i go antap yet draipela pait i kirap antap long haus
 495 tambaran. Krungutim limbum, ron i go i kam. Ol i mol(?), ol i
 mol(?), pinisim. Man i karim tumbuan i stap, holim em,
 kamautim. Tumbuan hia, orait, em man bilong karim en, em i
 lap nau em i go sindaun. Man i putim ai bilong *windsumbu* hia,
 tekewe ai bilong en, em pait bilong en mipela pinisim olgeta.
 500 Olgeta i go pinis, orait mipela go daun long graun, tekim gen
 basket, nau wokabaut. Wokabaut i go daun long Andimbit, go
 koap gen. Sapos i no gat haus tambaran, nogat. I gat bikpela
 haus tambaran i stap, em bai man i ken redi long pait. Orait, ol
mbandi ken koap. I go daun long Malingei, Mindimbit i stap
 505 yet mipela i go, haus tambaran Mindimbit, bikpela haus
 tambaran i stap mipela i go draipela pait nongut i stap. Mipela i
 go, pait pait pait, tekewe ol pinis. Orait, kirap mipela i go daun
 long Mangimbit, long daunbilo. Mipela i go putim samting
 daunbilo, koap i go antap, pait i kirap. Pait i goooo, pinis. Em
 510 pinis, nau olgeta i go daun, tekim basket nau, kaikai buai,
 wokabaut i kam antap. Pinis, em i pinis! Lo bilong *mbandi* em
 i go pinis, na no gat moa, em i no moa *mbandi* nau, em i pinis.
 Na mipela i stap. Mipela i go waswas pinis. Yes namba wan lain
 kisim mipela i go waswas pinis long Spik. Orait, mipela i kam,
 515 na mipela yet i holim sagsag long han bilong mipela, mipela
 kaikai i stap. Orait, ol papa ol i wok long wapela *mbandi*
 wapela pik. Na man i gat tupela *mbandi*, wapela papa, em
 wapela pik. Usket pik long narapela *mbandi*, het pik long
 narapela *mbandi*. Man i gat tripela pikinini orait, tupela tasol i
 520 dsadsim i go long tupela, na narapela nogat. Man i gat wapela

- em wanpela pik. Olsem tasol inapim olgeta *mbandi*. Na baim drai, sagsag, buai i kam givim wantaim, pinis. Orait, ol putim de nau, *mbandi mbangu* i ken kirap. Putim de nau i stap olsem tumoro, nau, long nait bai ol i kamautim banis. Bikpela banis
- 525 ol i banisim haus tambaran, bai ol i kamautim olgeta, karim i kam long *sai*. Karim i go putim banis long arere bilong haus tambaran, long *sai* o mipela Nambariman hia, autsait hia i gat sagsag i sanap, dispela hap ples. Na ol Payembit daunbilo long Malingego, putim banis. Na em long mipela, ol i putim banis
- 530 hia, pinsim i stap. Ol i putim samting mambu, bringim i go insait long dispela liklik banis i ken i stap. Orait, mipela nau, kirap i go daun long Payembit mipela i sindaun. Haus tambaran no gat banis moa, pinis. Mipela i stap na wet long *ndsangwi*. Wet long *ndsangwi* mipela i stap na ol haus hia ol *mbandi* go
- 535 long banis, olgeta haus ol kirapim, *ndsangwi* wokim pik, selim drai, sikirapim, draipela draipela stop olsem, bikpela bikpela pot hia. Wokim *ndsangwi*, tupela pot long wanpela *mbandi*, tupela pot long wanpela *mbandi*, tupela pot long wanpela *mbandi* olsem tasol. Olgeta i gogogogo, pinis, basket sagsag
- 540 inap long haumas tupela sospen pot. Orait, basket sagsag tu olsem, tupela. Mekim i go pinis, mipela sindaun wet. Ol i karim i go autsait putim long haus tambaran i gogogogo, pinis. Na ol namba wan lain bilong mipela, *nyamun-alambandi*, i tok: «Ai, *ndsangwi* i go autsait, long haus tambaran mipela olgeta
- 545 kaman, wokabaut nau!» Em nau ol papa yet bringim olgeta *ndsangwi* i go long haus tambaran, pinis, ol i kisim mipela. Mipela wokabaut i kam, i no moa go insait long haus tambaran, kam i go insait long banis i stap arere. Mipela i kam i go insait, mipela i go putim *yor* bilong mipela i stap. Mipela i
- 550 stap, orait, em nau, olgeta *nyamun-alambandi* i kam i go insait. Na ol dispela bikpela banis i raun na i gat liklik banis ol brukim na wokim, liklik hap i stap. Ol *nyamun-alambandi*, ol mambu hia go insait na i stap. I stap, orait, ol *nyamun-alambandi* i kam i go insait, mipela tu i kam, ol *mbandi* go insait. Em nau, ol i
- 555 tok-, ol sindaun nau, na mipela i go pas. Doa bilong dispela liklik banis i stap insait long bikpela banis, doa i olsem em doa bilong haus bilong mi. Orait, wanpela lain man i ken sindaun, wanpela lain *mbandi*. *mbandi* na *mbandi* pastaim ol i katim skin, ol i sindaun namel namel wantaim i gogogogo inap.
- 560 Narapela lain tu olsem, i go inapim pinis, i stap nau. I stap. Orait, tupela man i kamap pastaim, long singsing *ngao*. Singsing *ngao* i kaaam, i kam raunim pinis. Tupela man, wanpela long singsing rausim pipia i go olsem, wanpela long pes(?) singsing rausim pipia i go olsem, tupela lek bilong tupela
- 565 man bilong singsing em olsem lek bilong kakaruk o samting olsem. Autim bilong tupela long ol pipia na graun i no liklik bai i ken karimapim *mbandi*, hihihhi. Singsing i gooo, raunim pinis i kam i go insait. Orait, *mbandi* inap i ken pulim tasol long tupela *ngao*, kisim putim, tupela go insait nating. Orait,
- 570 wanpela moa, pikinini bilong wanpela diwai, *yambi*. Na tupela i putim long maus tasol em nus tasol, tupela singsing i kam i

gooo, raun pinis i go insait. Wapela *mbandi* kirap, bikipela i
 stap arere long banis hia, em i ken pulim long han bilong
 tupela. Wapela kirap pulim en, wapela kirap pulim en. Kisim
 575 pinis, orait, tupela go insait nating. Olsem tasol i gogogogo,
 olgeta singsing i go pinis. Las singsing em wapela meri i
 kamap nau. Wapela meri kamap, i ken singsing, lainim en
 toktok: «Bihain, yu lukluk dispela samting bai i no ken kamap i
 go autsait. Ol lain bilong yu ol i kam ol wok, o huset papa
 580 bilong yu mama bilong yu indai, yu tingim long dispela kan na
 bai yu no ken kamap i go autsait na yu ken holim potim(?)
 bilong en an yu ken mekim hul na planim. Yu long dispela
 samting kok bilong yu i sukurim long dispela samting, na bai
 yu gat bikipela wari long dispela na bai yu stap tasol. Na em
 585 dispela samting i tokim yu long wanem hap yu laik i go, em i
 laik i go, bai yu harim tok bilong en yu go wantaim en.» Em i
 givim dispela kain skul. Hapim purpur autsait long pes(?) soim
 kan bilong en, tanim gen baksait hapim purpur soim as bilong
 en. Olsem singsing i go i go i go, raun i kam long narapela lain
 590 raun i go, gogogogo, go insait long banis. Em singsing i pinis,
 em i go insait nau. Ol i autim dispela banis, tromoim aut, kam
 paitim long *mbandi*, singsing hia. Longpela mambu slip olsem,
 ol sotpela mambu, wapela lain man wapela lain man ol
 putim antap, paitim wantaim. Mekim save singsing i kam, kam
 595 kam kam kam, em i goooo, tarn pinis i kam. Orait, mi stap
 nau, pasim maus, mi no ken winim moa. Namba tu ol kirap,
 tarn i go, raun pinis i kam bek, i go, i stap. Namba tri taim,
 kam i go, raun i kam i go, i stop. Namba por taim, i kam, raun i
 go, pinis, i go bek. I laik i go stop nau, olgeta *mbandi* kirap
 600 nau, holim olgeta pulim long han bilong ol *nyamun-alambandi*.
 Pulim nau, em nau, *mbandi* wantaim *nyamun-alambandi* ol
 singsing wantaim nau. Winim mambu wantaim, singsing i go i
 kam, i go i kam, i go i kam, i go, i go long dispela hap tu taim,
 kam bek long dispela hap tu taim, pinis, i stop. Olsem tasol i
 605 save singsing olsem i gogogogo. Ol i makim taim i gooo inap
 wapela *wengasebwa* olgeta i go pinis. *kwosira* em *yindabalya* i
 go pinis *kwosira*, *satsebwa* na i go *wengasebwa* na pinis. Na ol i
 ken winim nabaut, wapela wapela wapela. Dispela singsing
 bun i pinis. Em inap olsem *mbandi mbangu*.

Palimbei
 Kandem
 K 27/1
 Text 34

Eintritt in die Umzäunung
 des letzten Novizen einer Ritualgruppe

... wokim wapela het bilong pukpuk, pinis. Orait nau, putim
 (long) tupela diwai, pasim pinis i stap. Ol i putim antap na i
 stap. Orait het bilong pukpuk i olosem. Na olgeta man bilas, ol i
 kisim spia ol pasim gras pinis. Wapela man wapela spia, wapela
 5 man wapela spia, wapela man wapela spia i stap. I stap. Orait.
 Ol laik singsing, putim (sutim) kundu. Dispela maus bilong pukpuk

- i hop. Bai olgeta man i go, i go insait, i go, i go, i go. I go insait, olgeta i kamap i go insait, pinis. No gat wanpela man long banis, subim long pukpuk, pas. Orait mi go singsing
- 10 pinis i kam bek, i kam i kam insait. I tok, i tok nau, orait i go insait, pas, mi laik olsem singsing i kamap yet.
(Dieses *mbangu* gehört zur Initiation.)
Ol *mbandi* bambai go insait long maus bilong pukpuk.
- 15 (J.S.:autsait long as bilong pukpuk?)
... krungutim kanda, makim het bilong pukpuk.
Kisim tupela sel kokonas, putim long wanpela hap, putim long wanpela hap, makim ai bilong pukpuk. Orait, putim wanpela hia long bumbum bilong en hia long ... Orait, blakpela graun,
- 20 putim long het bilong ... i pinis i kam. ... maus bilong en i go antap, ... stap tulait nau, ol *mbandi* go insait long maus bilong dispela pukpuk. Pukpuk i no gat bel, het bilong en tasol.

Selbstskarifikation
von jungen Frauen

Yensan 1972
Keman
K 4/1
Text 35

- Dispela samting, em i samting bilong hausboi.
I tambu tru dispela kain mak i stap long baksait bilong ol meri. Na i bin ol meri i katim baksait
- 5 long ol, mak long baksait bilong ol, na ol man i painim. Wanpela man i painim. Man bilong painim, em Kateakut. Em i painim nau na em i kam tokim namba wan lain, em lain bilong mi. Moning yet tok i raun, ol i go tokim mi. Asde nait
- 10 ol i painim pinis dispela, asde long san. Long nait ol i toktok liklik, na moningtaim tok i raun. Em i tok ol man i go pas tasol, namba wan lain bilong mipela. Em i tokim ol pinis, ol i tok:
«Orait, olgeta i kam,» ol i tok raun pinis, ol i kam paitim garamut long hausboi, long nau. Ol i
- 15 sowim tok i gat dispela kain mak i stap long ol meri nau. Na dispela mak i no bilong ol meri. Em i bilong man tasol.
(J.S.: Na huset ol dispela meri hia?)
Nem bilong ol meri hia? Meri bilong katim baksait
- 20 bilong ol narapela meri, em Kasemandsi, em i katim skin. Namba wan em i katim skin bilong Kimaniyisi, em i pikinini meri bilong Dumoinagwi. Namba tu ol i katim skin bilong Wagenisi. Kasemandsi yet em i katim gen, na Kasemandsi em i pikinini
- 25 bilong Aguiabwan. Namba tri, em i wanpela meri Bogia, wanpela man i bin marit em i kam i stap hia. Nem bilong dispela meri Karara, Kasemandsi i katim skin bilong en gen. Em i meri bilong Maikel

- Kumbwi, na em narapela meri em i katim skin. Papa
 30 bilong en, meri bilong katim skin bilong ol meri,
 em Kasemandsi, papa bilong en em Niauri.
 Em ol popela meri tasol.
 (J.S.: Na long wanem de ol i katim skin?)
 Long de yu go long Aibom. Ol i no save, ol i
 35 haitim long gras na wokabaut. Na ol, ol i
 painim long asde tasol, long Mande ol i painim.
 Ol i stap insait long gras na no gat man i save.
 Taim ol i laik waswas nau ol i bin painim.
 (J.S.: Em olsem long dispela pasen yupela save
 40 katim skin?)
 Ya. Tasol ol i no bihainim stret, pasen mipela
 katim skin. Sapos mipela larim ol meri, ol i
 kisim mak tu olsem mipela, na bambai ol i ken
 pait olsem mipela. Bai ol i mas bagarapim man
 45 i marit long en. Em olsem, mipela pred, bipo em
 i kam olsem. Bai mipela larim ol meri i gat mak
 bai em i no ken pred long taim em i holim naip
 sapos em i kross wantaim man long haus, o em i
 ken kisim tamiok, em i ken kisim strongpela
 50 samting na bai em i ken piruaim man. Em meri ol
 i no gat mak, mipela save paitim ol, em i pasen
 bilong Niugini. Em tambu tru dispela mak i stap
 long baksait bilong meri. Bai mipela gat wan kain
 strong tru. I no inap daunim ol meri. Mipela
 55 toktok nau, mipela makim ol tupela tupela kakaruk,
 na tupela tupela rop buai, long ol dispela popela
 meri, na mekim paip bilong dispela meri bilong
 katim skin.
 (J.S.: Na olgeta em i haumas? Etpela kakaruk...)
 60 Etpela kakaruk, etpela rop buai, etpela karamap
 daka.

Über die Initiation und die Entstehung
 der Narbentatauierung

Yensan
 Nangwan
 K 9/1
 Text 36

- Ol i stap nating. Yang man na ol lapun man, ol i no gat mak, ol i
 stap nating tasol. Ol i stap nating, sampela indai, ol i stap.
 Orait, em nau, ol i mekim wanpela banis, brukim ol limbum i kam,
 banis insait long hausboi, banisim, draipela banis pinis, orait
 5 ol i katim lip bilong limbum, ol i banisim autsait. Em nau, ol i
 singsing i stap tulait. Na olgeta pukpuk bilong kunai, long
 baret, long raunwala, ol i kisim i kam, ol i rerim pinis i stap.
 Long wanem, ol i no gat mak, na ol i laik traime dispela.
 Moningtaim, ol i stap singsing tulait, kisim olgeta pukpuk,
 10 tromoim i go daun long dispela banis. Na man bilong katim skin,
 ol i go insait nau. Em nau, ol i mekim save kaikai, kaikaim em,

- wan man wan pukpuk, wan man wan pukpuk, ol i mekim inap. Ol i laik ... inapim olsem, no gat, olgeta pukpuk i go bung long sampela i aut, ... man i go slip, ol i mekim save, kaikai nabaut,
- 15 pinisim tru. Em nau, dispela lapun em i stap nating, em i lapun pinis, ai bilong en indai, em i no save wokabaut, em i sindaun tasol long hausboi.
- Orait, em i kirap wokabaut kamap autsait nau, singautim olgeta meri, pikinini: «Ai, yupela i kam. Olgeta man i go insait long
- 20 banis, pukpuk i kaikai ol pinis. No moa gutpela nau, ol indai pinis.» Orait, olgeta meri i go insait long hausboi nau, karim bodi bilong ol i go, mekim hul, ol i wok long planim i stap, ol i wok long krai. Long dispela tasol yu laik save na toktok, nau mi tokim yu. Bipo no gat mak long baksait long mipela ...
- 25 (J.S.: Em i klostu long Marap?)
Yes, em i Marap stret.
(J.S.: Long ples Marap mak i kamap pastaim tru)
Yes. Pastaim tru mak i laik kamap, na pukpuk ol i kisim i go, ol i mekim indai pinis olgeta man, em i pinisim tru olgeta man.
- 30 (J.S.: Wanpela lapun tasol i stap)
Ol i lukim dispela mak bilong pukpuk, em ol i laikim dispela, ol i kisim dispela pukpuk i go insait, ol i save long dispela nau, orait ol i ... i stap, ol i ... nabaut ...: «Ah, mipela ken wokim olsem wanem?» Orait, ol i save long maus bilong pukpuk nau, «em
- 35 bambai mi wok olsem, em i orait, bihain.» Orait, bihain ol i wokim arapela banis, orait, ol yang man i go insait, ol i katim skin, traim, ol i katim skin i go, dispela mak i drai pinis, ol i kisim em i go long wara, wasim pinis i go long hausboi, lukim mak i kamap: «Oh, em i gutpela, namba wan tru, em bambai mipela wok
- 40 olsem.» Orait, ol i wok olsem i go. Em tasol.
Sapos ol i katim skin, nau yu save pinis, ol i wokim mak long baksait bilong ol, mipela olgeta man i kirap toktok long ol long kisim buai, kisim kakaruk, yu save nau, mi stap mi kaikai kakaruk, mi kaikai buai. Nau long dispela taim ol meri i no ken
- 45 mak.
Em olgeta samting bilong haus tambaran i stap long skin bilong ol, ol meri. Orait, mipela man no gat, mipela stap nating. Mambu na olgeta hap samting bilong hausboi, bilong ol meri. Orait, na tupela meri i go winim mambu i stap long ples bilong wasim
- 50 sagsag, orait, wanpela man i sutim, sutim tupela meri, orait, karim dispela tupela mambu i go long hausboi. Long hausboi nau, orait, em pinis, bilong mipela nau. Na ol meri i no ken holim ol dispela samting, em bikpela tambu. Meri i laik holim dispela, i laik katim skin, em bambai kisim buai, kisim kakaruk.
- 55 (J.S.: Na long wanem ol i pinisim dispela pasen bilong bipo, meri i no ken winim mambu, meri i no ken paitim garamut insait long hausboi, meri i no ken katim skin, long wanem ol i pinisim dispela? Ol man i ting em i nongut o wanem?)
(Bubari: Em pastaim em i tok hia. Bipo tru ...)
- 60 Nau yu laik harim dispela stori bilong ol meri hia? Bipo olgeta meri i save i go long *sai*, ol i wokim banis, katim skin bilong ol i stap, na mi man, mi no ken i go lukim, mi mas bossim pikinini,

- em i praim sagsag, em i wanpela tasol em i praim sagsag. Olgeta wok, em i no ken mekim, em i man nau, na mi bossim pikinini.
- 65 Maski pikinini i wok long krai, mi holim, karim, wokabaut. Em i olsem man, bilasim olgeta samting bilong man i go pinis long *sai*. Em i mekim save i stap, winim mambu. Ol i stesen nau olsem long *sai*, nau wanpela man i no ken go lukim, bikipela tambu moa. Ol i stap nau, i no gat pulpul, em i kisim bilas bilong man, kisim
- 70 blakbokis, skin bilong blakbokis, em i putim, bilasim olgeta samting bilong man em i go long hausboi, em i winim mambu i stap, man i no ken i go lukim. Em ol tasol. I stap nau, na dispela kain trabel i kamap long ol: «Ai wanem, mipela bossim pikinini bilong ol, mipela wanem samting? Mipela man!» Na bambai ol sutim tupela
- 75 meri nau! Em nau, tupela meri i go winim mambu i stap long ples bilong wasim sagsag. Orait, wanpela man i kisim spia i go, sutim meri nau, orait, pulim dispela tupela mambu i stap long han bilong tupela, kisim i go long hausboi nau, ol i winim dispela mambu, samting i go stret pinis long hausboi, i no inap long ol
- 80 meri. Orait, em bilong man nau, ol meri i pinis long dispela. (J.S.: Na bipo tru, ol meri i lukautim pikinini, tasol long taim ol i go insait long banis, ol i givim pikinini long olgeta man o ol man i save lukautim pikinini olgeta taim?)
(Ab hier Bubari:)
- 85 Yes, em i tok olsem: Taim ol i laik katim skin bilong yangpela meri, orait, bai olgeta ol i go stap long *sai*. Orait, dispela ol liklik pikinini ol man i bossim, man bilong ol yet, wan wan man. Ol i bossim dispela pikinini bilong ol. Orait, em i go winim mambu i stap, wanpela man i no ken i go insait long *sai* em i ken
- 90 lukim ol. Nogat, ol i stap nating, ol i no gat pulpul samting. Dispela malo hia em i putim autsait long haus bilong man em i go, na em i lusim nau na em stap nating. Taim em i laik kam bek long haus, putim dispela malo, skin bilong plaimbox hia. Olsem yet, olgeta de. Na wanpela man no ken puspup meri bilong en,
- 95 bikipela tambu tru. Em i laik puspup holim meri, no ken brukim lo. Em i no laik tru. Na ol tu i gat bikipela mining. Taim em i go long haus em i laik slip, wanpela man i laik tatsim yu, man bilong yu stret, you no inap, bikipela tambu, yu brukim lo, olsem ol i givim skul insait long *sai*. Orait, ol i stap nau, dispela *mbandi*
- 100 bilong ol kam autsait, olsem dispela ol *mbandi* bilong man, yu lukim pinis, em, em bambai i pinisim dispela – i stap long ol long *sai*, i go aut long haus, orait, i stap wantaim man nau. Taim bilong katim skin tasol ol i save go long *sai*.
(J.S.: Na arapela taim ol man i katim skin?)
- 105 Dispela taim man i no save katim skin, ol meri tasol.
(J.S.: Na em i olsem, pastaim tru ol meri i save katim skin. Orait, ol man i traim katim skin tu na kisim olgeta pukpuk insait.)
Yes.
- 110 (J.S.: Na bihain ol man i laik traim?)
Yes.
(J.S.: Na ol i no save yet long katim skin tu na kisim olgeta pukpuk insait?)

Yes, em bipo.

- 115 (J.S.: Na pastaim tru ol meri i save katim skin, na bihain ol man i laik traim?)

Yes.

(J.S.: Na ol i no save yet long katim skin?)

Yes.

- 120 (J.S.: Na ol traim na ol pukpuk i save kaikaim olgeta man? Em?)

Yes.

(J.S.: Em i stret, tok bilong mi?)

Em i stret. Dispela taim, mi no gat pikinini man. Mi gat pikinini meri tasol. Nongut wok bilong mi i go lus. Orait, wanpela

- 125 yangpela pikinini meri bambai mi salim i go long banis bambai ol i ken katim skin. I stap nau i kamap wantaim dispela yangpela man wantaim, ol i ken kamap autsait. Orait, dispela meri em i stap autsait, yangpela meri, em i save stap nating na ol i save puspup nabaut, orait, em tu em i laik katim skin, em tu go insait

- 130 long banis, ol i save katim skin, orait, bihain em i autsait olsem *mbandi* nau yu lukim. Em inap. Nau dispela taim i no inap, ol i sem hia, ol i no inap. Ol i sem sapos ol i katim skin bilong meri na em i lukluk olgeta man. Tasol ol i tok: «Mipela sem, mipela stap nating insait-long banis,» na mi tokim yu, no gat
135 tru. *mbandi* i stap nating, olgeta narapela man i gat sorts na trousers, ol i no ken sem. Dispela taim ol i tok «mipela i sem». Ol inap long katim skin bilong yangpela meri. Huset papa i laik tru, em i laik salim i go insait, tasol ol i sem.

Yensan

Dumoi

(Übersetzer: Alphons)

B 3/1

Text 37

Die Entstehung der Narbentatauierung

- Long wanpela ples ol i wokim wanpela banis. Nem bilong dispela ples, em i Yensan. Na ol i wokim banis nau, na ol man i go insait. Ol i katim skin bilong ol, pinis, insait long hausboi, na em i go autsait, em i stap liklik long ples, em i kamap em i go
5 long ples olsem Korogo. Nau man i stap long Korogo, em i kam bek long Yensan, na em i painim wanpela man i stap long Korogo. Na em i askim em: «Wanem nem bilong wanpela man i stap long Korogo, mi kam long dispela man, mi kam lukim em», em i askim, ol man i stap long Korogo i tok: «Orait, yu go
10 lukim em, em i stap long haus.» Na em i go, i no gat long haus. Sampela man i wokabaut bringim em. Em i kam lukim em nau, tupela go long haus bilong en. Na tupela sindaun, na toktok i stap. I stap nau, na ol man bilong Korogo i tokim em: «Yu mas askim em long skin bilong en, ol i wokim olsem wanem, ol i
15 stap gutpela tru, mipela laikim tru,» ol i tok olsem. Em nau, man i givim kaikai long en nau, em i askim em: «Long baksait bilong yu, ol i wokim wanem kain samting?» Em i tok: «Oh, pukpuk i kaikaim skin bilong mi,» em i tokim olsem. Em i tok:

- «Ahh, gupela tru, planti man i laikim baksait bilong yu, em i
 20 gupela tru.» Ol i tok olsem nau, na em i go, em i go long ples,
 na dispela man em i go autsait long hausboi nau, em i tokim ol:
 «Em i olsem em i tok, ol i kisim pukpuk. Em i gat planti
 pukpuk, em i askim mi. Oh, i gat planti tru, mi bekim tok. Yu
 mas kisim limbum na brukim liklik liklik na wokim strongpela
 25 banis long hausboi, na kisim ol pukpuk, na haumas manki i go
 insait long banis, orait, yu kauntim na kisim ol pukpuk, ol i
 wokim olsem, na i kam putim insait long banis.» Ol i tok olsem
 nau, em, ol i kauntim, na ol i kisim i kam, wampela, wampela
 man i tok: «Baimbai mi kisim pikinini i go insait long banis,»
 30 na em, em i kisim wampela pukpuk bilong en yet. Ol i putim
 olgeta pukpuk insait long banis. Na wampela man, wampela
 manki, i kam long narapela ples, olsem Korogo, em i go insait
 long banis. Ol i lusim rop bilong han bilong pukpuk, maus
 bilong ol. Ol i lusim pinis, tromoim ol i go insait long banis. I
 35 stap i mas inap olsem ol manki, na orait, kisim ol manki
 tromoim i go daun long banis. Ol pukpuk i kaikaim ol dispela
 manki nau. Ol i pinisim tru. Blut i no pilai insait long dispela
 banis. Dispela wampela manki, em i bikpela man liklik olsem na
 em i sakim(?) dispela banis. Em i strong tru long go antap nau.
 40 Em ig go antap na sanap antap long banis nau, em i singaut:
 «Oh, yu go lukim, dispela pukpuk i pinisim ol dispela manki
 pinis. Yu gat ting ol pikinini bilong yu i stap gut, nogat, ol
 pinis. Yu mas krai long ol,» em i singaut i go autsait. Na em i
 kalap i go daun. Ol papa mama i krai nau, go kisim spia, nau ol
 45 i kam bek. Ol i brukim liklik banis nau, na ol i sutim olgeta
 pukpuk insait long banis. Na ol i kisim ol i go autsait, na ol i
 kaitim katim nabaut ol pukpuk na troimoim i go long wara. Na
 ol papa na mama i krai na wari long ol. I stap i stap, ol i wokim
 pati pinis long ol, na ol i tok: «Oh, dispela man i stap long
 50 longwe ples pinis, na mipela mekim olsem wanem long en?
 Nogat we bai mipela ken kilim em o mekim sampela kain long
 en. Maski», ol i tok olsem. Na dispela ol man indai, i no gat
 bekim long ol. Man i stap long Yensan, em i go long Korogo.
 Na em i go trikim ol, na ol i wokim dispela kain.

Yensan
 Kambuka
 B 2/2
 Text 38

Die Krokodile

- Bipo, tumbuna bilong mipela i no gat mak olsem, na ol i traim
 traim. Na wampela man, Korumbangi, em i wampela man i gat
 dispela kain mak, na ol i lukim dispela kain, na ol i ting: Mipela
 ken wok olsem wanem, ol i lukim stil tasol, na ol i kam tingting
 5 long kisim wanem kain eidia. Toktok i go nau, na ol i go kisim
 pukpuk long raunwala. Man i gat tupela pikinini, em i kisim
 tupela pukpuk, man i gat tripela pikinini, em i kisim tripela
 pukpuk, mekim fo long papa. Na ol i kisim i kam, putim insait

long banis ol i wokim, i no pilai banis, i no morota, i no
 10 bumbum, i no wanem kain samting, nogat, ol i brukim tru
 limbum, ol i pasim gut, no gat man i ken i go insait, no gat man
 i ken i go banisim o i ken brukim dua. Nogat tru, gutpela banis
 tru ol i wokim na huset man, pik, dok, no inap brukim. Orait,
 ol i kisim pikinini i go insait, ol i subim ol insait, papa tu, ol tu,
 15 ol i laik mekim olsem, orait, em nau, lusim han lek bilong
 pukpuk, lusim as bilong pukpuk, raunim kaikai ol nau, nogat
 ples bilong kamap, ol i go ron nabaut long banis, pundaun
 nabaut, kaikai ol i go i go i go, na mekim daun ol pikinini. Na
 ol i singaut nau: «Oh, ol i mekim daun ol pikinini pinis», orait,
 20 ol i kilim olgeta pukpuk. Na dispela pikinini, ol i kisim het
 bilong ol tasol, na planim, orait, skin bilong ol i sting pinis,
 mekim drai gut i stap. Taim ol i stap long banis, ol mama
 bilong ol hard tumas long givim kaikai, tok: «Pikinini bilong ol
 i stap.» Nogat, pukpuk i kaikaim ol na ol indai pinis. Papa
 25 tasol i save,(?) long banis i save tasol. Mama i no save.
 Long wanem, i go tok long mama, ol man i kross na sutim
 dispela meri, na sutim papa bilong dispela pikinini, na ol i fret.
 No i no go tokim long meri bilong en. Mama i trai had long
 givim kaikai, mekim, mekim, mekim. Na soa bilong olgeta
 30 man, bilong olgeta pikinini na papa hia i drai pinis, taim bilong
 ol bilong kamap, na ol i wok wampela basket, ol i wok long
 pangal bilong sagsag. Taim ol i laik kamap, ol i katim kru
 bilong sagsag pinis, ol i paitim nau long kamap long doa long
 banis. Wampela man i go pas, na ol dispela het bilong man, ol i
 35 kamap, ol i go luk autsait, na olgeta meri i stap long singsing
 hia. Ol i kam autsait nau, ol i sanap, askim: «Wanem hia?» Ol i
 tok: «Eh? Pikinini bilong yu hia.» Ol i pundaun nau na wok
 long krai. Ol i no singsing moa. Ol i krai raun long namel long
 dispela man i stap long hausboi, orait, ol i krai raun pinis, ol
 40 kisim na go insait long banis. Ol i planim bek nau na
 wokim bikipela pati moa long dispela pikinini. Pati pinis, ol i
 planim bek het bilong ol dispela pikinini nau, ol i stap nau. Ol i
 kisim nupela eidia: «Ah dispela samting mipela kisim i
 kam, na, ol i mekim save mipela tru long wampela man indai
 45 pinis, na pikinini bilong dispela, mipela ken mekim olsem
 wanem,» na ol i paitim garamut na ol i tok i go i go i go, na ol i
 gat eidia na go katim mambu i kam, na ol i katim pinis, na ol i
 wokim olsem dispela [Sprecher zeigt auf ein Messer], lukautim
 traim, sekendtaim nau ol i wokim banis, ol pikinini i go insait,
 50 orait, ol i tekim skin bilong mambu, na ol i katim skin bilong
 ol. Putim oil bilong diwai i go. I stap, stap, Mak i kamap gut.
 Nau ol i traim dispela pukpuk hia, em i singaut: «Mmmh»,
 na mipela ken olsem wanem. Na ol i go brukim wampela diwai
 ol i kolim *mange*, na ol i go sapim. Sapim pinis, ol i wokim hul,
 55 kisim rop nau, rop bilong bikus. Orait, ol i pasim nau,
 tromoim, na em i singaut nau, singaut olsem pukpuk. Orait, ol
 i tok man bilong mipela i ken save nau olsem. I stap nau, na soa
 bilong olgeta nau pinis drai, na ol tekim i go pinis long haus
 bilong ol, putim wetpela graun i go, kisim bilas bilong hia, ol i

- 60 kamap gut nau, i stap bilas long baksait bilong ol, ol i kamap gut. Ol pikinini i kamap nau, lukim ol mama, sista, tumbuna, kandre, ol i singsing, raun long hausboi, singsing pinis, ol i paitim kundu long ol nau na ol samting pinis, ol i go long hausboi, lusim bilas bilong ol.
- 65 Tasol.

Kanganamun
Apram
B 11/1
Text 39

Zur Initiation

Sori tumas, Apram i banisim dispela stori i go inap long yia 2001.

Gesamtdarstellung des Ritualsystems

Yensan
Bubari, Keman
K 22, 25
Text 40

Inhaltsverzeichnis:	Zeilen	Sprecher	Kassette
Haus <i>mbore</i> und Ritual- gruppe <i>ndirugwi</i>	1 – 255	Bubari, Keman	22/1
<i>sitmbi</i>	1 – 58	Keman, Bubari	22/1
<i>mwoli mbangu</i>	59 – 187	Bubari, Keman	22/1
<i>mbal</i>	188 – 223	Bubari	22/1
<i>mawat</i>	224 – 231	Bubari	22/1
<i>wala wudengao</i>	232 – 233	Bubari	22/1
<i>mwoli kwangu</i>	235 – 237	Bubari	22/1
<i>wala wudengao</i>	237 – 255	Bubari	22/1
Wechsel der <i>ndirugwi</i> zu den <i>kamlal</i>	256 – 277	Bubari	22/1
Haus <i>tigal</i> und Ritual- gruppe <i>kamlal</i>	278 – 484 1 – 200(213)	Keman, Bubari Keman, Bubari	22/1 22/2
<i>ngwal yikut</i>	288 – 293	Keman	22/1
<i>mbaomi</i>	294 – 346	Keman	22/1
<i>mbal mbangu</i>	347 – 484	Keman, Bubari	22/1
	1 – 9	Keman, Bubari	22/2
<i>mwai</i> und seine Übergabe	10 – 115	Keman, Bubari	22/2
Übergabe des <i>mbaomi</i>	115 – 151	Keman	22/2
Übergabe des <i>ngwalyikut</i>	152 – 159	Keman	22/2

Bedeutung des <i>mbaomi</i>	160 – 178	Keman	22/2
<i>tigal ngao</i> und Bedeutung von <i>mbaomi</i> und <i>tigal ngao</i>	179 – 200	Keman	22/2
Verhältnis der Ritualgruppen <i>mbandi</i> und <i>kamlal</i>	201 – 208	Keman	22/2
Haus <i>tigal</i> und Ritual- gruppe <i>kamlal</i>	209 – 216	Keman	22/2
<i>mbal mbangu</i>	209 – 216	Keman	22/2
Jetzige Situation des Ritualgruppensystems (1973)	217 – 254	Bubari	22/2
Beschreibung der Häuser	255 – 284	Bubari	22/2
<i>tigal</i>	255 – 274	Bubari	22/2
<i>mbore</i>	275 – 284	Bubari	22/2
Verhältnis der Ritualgruppen <i>mbandi</i> und <i>kamlal</i>	285 – 337	Bubari	22/2
Wechsel der <i>kamlal</i> zu den <i>mbandi</i>	338 – 374	Bubari	22/2
Verhältnis der Ritualgruppen <i>mbambungu</i> und <i>mbandi</i>	375 – 397	Keman, Bubari	22/2
Haus <i>ngego</i> und Ritual- gruppe <i>mbandi</i>	398 – 411	Bubari	22/2
	1 – 517	Keman, Bubari	25/1
	1 – 519	Keman, Bubari	25/2
<i>wakin mbangu</i>	398 – 411	Bubari	22/2
	1 – 151	Keman	25/1
<i>mbatngawi mbangu</i> als Abschluß des <i>wakin mbangu</i>	152 – 213	Keman	25/1
Initiation während des <i>wakin mbangu</i>	214 – 235	Bubari	25/1
<i>mbatngawi mbangu</i>	236 – 243	Bubari	25/1
<i>wakin nambu</i>	244 – 274	Bubari	25/1
Anlässe für das <i>wakin</i> <i>mbangu</i> und <i>mbatngawi mbangu</i>	275 – 304	Bubari	25/1
<i>kwangusemeli mbangu</i>	305 – 517	Keman	25/1
	1 – 41	Bubari	25/2
<i>ndsoke</i>	368 – 371	Keman	25/1
(anderes Teilritual)	371 – 385	Keman	25/1
<i>tagwa mbangu/ndu mbangu</i>	502 – 515	Keman	25/1
<i>navin</i>	515 – 517	Keman	25/1
Anlässe für das <i>kwangusemeli mbangu</i>	1 – 41	Bubari	25/2
<i>yimbun mbangu</i>	42 – 154	Bubari	25/2
<i>kwangusemeli mbangu</i>	155 – 169	Bubari	25/2

Krieg/Kopfjagd	170 – 439	Keman, Bubari	25/2
Vorbereitungen	170 – 253	Keman	25/2
Rückkehr ins Dorf	254 – 288	Keman	25/2
Behandlung der erbeuteten	289 – 325	Keman, Bubari	25/2
Köpfe und der eigenen			
Verwundeten			
Kopfjagdfest <i>waak</i>	326 – 439	Bubari	25/2
<i>molingawi</i>	440 – 468	Bubari	25/2
Initiation des letzten	468 – 519	Bubari	25/2
Novizen der <i>kamblal</i> durch			
die <i>mbandi</i>			

Yensan
Bubari/Keman
K 22/1

Text 40

Keman:

... mipela save putim. Na *sitmbi* mipela (no) save kisim nating, bipo, ol papa na tumbuna, ol i no save kisim nating na putim, nogat. Ol *nyamun-alambandi* yet save givim *sitmbi* long mipela. I gat mining bilong givim *sitmbi*. Dispela taim *alambandi* bilong

5 mipela, mipela *ndirugwi* yet. Nau wampela bikpela bilong mipela em i marit pastaim, Agwiabwan. Em i marit pastaim na em i kamap wampela pikinini yet. Orait em i kamap nau, em i liklik yet, mipela i no go katim rop na mipela dring wara bilong en, nogat.

Em i wokabaut liklik nau, em nau. Inap em i wokabaut, kisim
10 kaikai long han bilong mama bilong en. Em mipela i go, katim wampela diwai, mipela kolim *maam*, na wampela kanda, wel kanda, *ngwiet*. Mipela katim nau, kisim limbum nau, na mipela sanapim dispela ol wel kanda na *maam*, wel kanda *ngwiet*. Mipela sanapim limbum nau, wara bilong en i go liklik. I no planti wara, liklik

15 wara tasol. Ol bikpela lain ol i save dring nau na rabim skin bilong ol. Mipela liklik yet, mipela *ndirugwi* yet, mipela stap long *mbore*. Orait, *nyamun-alambandi* ol i stap long *tigal*, ol *kamblal-alambandi*.

Ol *kamblal-alambandi* yet ol i save givim

20 *sitmbi* long olgeta *alambandi* i kam, i stap long *mbore*. Em mipela i go, dring dispela wara bilong *maam* na *ngwiet*, pinis. Paip oklok nait mipela kirap i go, mipela kirap i gooo, i go long rod yet i go tulait. Orait, ol i katim dispela samting pinis, mi tok yet pastaim, kisim wara bilong en. Bikpela lain ol i dring na rabim

25 skin bilong ol, mipela liklik yet, dispela taim. Orait mipela rabim skin tasol. Orait, mipela kam bek long *mbore*. Mipela slip nating, mipela no kaikai, nogat. Inap i go belo, go belo nau, belo bek wan klok taim, em mipela go waswas. Na i no waswas, mipela wasim han tasol. Orait, tambu long dispela pikinini no ken

30 givim samting long mipela *ndirugwi-alambandi*, nogat tru, em bikpela tambu. Sapos wampela man kisim kaikai long han bilong en, planti bug long skin bilong en, olgeta taim bai kamap. Sapos em i

- longlong long kisim kaikai long han bilong dispela pikinini.
Pikinini meri em mipela i dring dispela wara bilong *maam* nau na
35 *ngwiet*. Na wanem *alambandi* em i kamapim pikinini man, em bambai
olsem gen, i no pikinini meri tasol.
Dispela *sitmbi* mipela kisim nating, *nyamun-alambandi* yet givim
sitmbi long mipela. Mipela dring dispela wara bilong *maam* na
ngwiet. Mipela i kam long *mbore*, orait ol i givim *sitmbi* long
40 mipela. (Taim) tasol kamap inap long dispela stori mi tok.
Bubari:
Yes, mi olsem wanpela hap tok gen. Taim mipela lain pinis na i
kam putim *sitmbi* i kam long rod na i kam kamap long ples. Na papa
mama bilong mipela, *ndirugwi-alambandi*, bikpela *navin* moa, i no
liklik *navin*. Ol i singsing i go bringim mipela long *mbore*, na
45 mipela duai(?) na save krai long ol papa na mama. Ol i singsing
nongut long mipela. Dispela hap tok mi lusim na mi tok bek gen.
Dispela *sitmbi* ol i givim mipela em i tanget, tokples mipela
kolim *kawa*. Em i mak bilong *sitmbi* ol i givim, em i inap.
Dispela *sitmbi* ol i kisim long plenbovis, em man i
50 save kilim man em i save putim dispela samting. Dispela *sitmbi*
plenbovis. Em tasol.
Dispela *sitmbi* ol i givim no gat pe long en, ol *nyamun-alambandi*
givim, nogat. Ol i ken givim nating long *suambu-alambandi* i stap
long *mbore*, long *ndirugwi*. Ol *kamblal-alambandi* yet, ol i save
55 givim. Dispela *sitmbi* ol *kamblal-alambandi*, mipela kolim
nyamun-alambandi, ol i givim klostu mipela i dsendsim,
kamblal-alambandi i go long *mbandi-alambandi*. Em nau ol i givim
sitmbi pastaim, pes samting ol i givim pastaim.
Sekend samting (long) wanpela singsing, *mwoli*. *mwoli* ol i givim.
60 Dispela taim ol *nyamun-alambandi*, ol *kamblal-alambandi* yet, i
laik givim singsing *mwoli* long mipela. Bikpela kaikai moa mi redi
long wanpela man. Wanpela man i stap long hap bilong mi long
damangego. Mi Bubari bambai givim long dispela man. Na huset man
i stap long *gumbungego* olsem, wanem *nyamun-alambandi* i stap long
65 *gumbungego*, em i bihainim yet long mekin. Bipo em i givim dispela
kaikai long papa bilong en. Orait, bekim bek dispela kaikai i go
long dispela man. Na ol i no save givim nating, nogat.
(J.S.: Wanem ol i kaikai, pik tu o wanem?)
Pik nogat: Suga na buai daka, sampela hatwara tu ol i save tanim
70 long yam mami, ol i save givim. Yam tu, ol i ken givim. Sampela
kokonas tu, na brus tu i ken givim. Dispela ol samting, tasol pik
i no ken givim long *nyamun-alambandi*, nogat.
Orait dispela singsing *mwoli* em i stap long *mbore*. Na ol i no
givim mipela *sitmbi* yet, nogat, mipela no ken dsendsim. Em i stap
75 long *mbore*. Orait, ol *kamblal-alambandi* bambai tok: «Ol
ndirugwi-alambandi, yupela ken kirapim singsing *mwoli*. Orait,
dispela noten bilong en bambai mi kam lenim yupela.» Ol tok olsem
nau. Ol *kamblal-alambandi*, tok olsem nau. Orait, ol mipela
ndirugwi-alambandi kirapim singsing nau. Orait, olgeta
80 *nyamun-alambandi*, *kamblal-alambandi*, olgeta meri pikinini bilong
en. Em i stap long *tigal*. Ol i kirapim wanpela samting, mipela i
kolim Yensanmeli, dispela *windsumbu*. Ol i bilas pinis, bikpela

bilas moa. Em i stap namel tru.

(J. S.: Long *tigal*?)

- 85 Long *tigal*. Na mi *ndirugwi-alambandi* mi no ken save dispela samting, ol *kamlal-alambandi* tasol. Ol kisim em i go, em i singsing long namel long ol. Na meri i no ken lukim, nogat tru. Na i no ken save. Tru ol bilas bilong en kamap long ol i no ken lukim. Orait i kamap long, bilong graun bilong *mbore*. Na mipela
- 90 singsing yet long *mbore*. Ol i go raunim mipela, mipela singsing insait na ol i go raunim autsait i gooo, pas pinis na mipela lusim ol *nyamun-alambandi*, ol i singsing. Singsing nau, mipela i go kisim buai daka, kokonas, suga, yam, mami, brus. Mipela kisim i kam. Mipela i kam givim wan wan *nyamun-alambandi*, bipo em i
- 95 givim kaikai long papa bilong mi. Orait, mi bihainim gen, olsem i go. Dispela bumbum hia, ol i pasim na kisim paia pinis, givim wantaim dispela kaikai long dispela *nyamun-alambandi*. Paia tu, yu no ken givim nating buai, nogat. Orait, bambai em i holim paia, kisim dispela buai daka. Em i kisim pinis, putim insait long maus
- 100 nau, bambai em i holim bumbum tasol. Em i singsing long en, wan wan man. Olgeta *ndirugwi-alambandi* inapim ol *kamlal-alambandi*. Dispela nait bikipela singsing moa (long) bringim tulait, inap eit oklok moning. Pinis, singsing nau em pinis. Wapela diwai mipela save kolim lip bilong en *kat*, ol i kisim
- 105 long paip oklok nait yet, ol i planim pinis i stap. I go tulait nau, inap eit oklok moning dispela lip bilong *kat* i go drai olgeta, em nau, ol i pinisim singsing. ... nait *kamlal-alambandi* laik kisim Yensanmeli i go, orait, mipela singsing *aivo mwoli*. Mipela singsing i stap. Orait, mipela papa mama na olgeta mipela
- 110 bung. Na meri bilong mipela *ndirugwi-alambandi* na papa mama bilong mipela tu, olgeta. Mipela singsing i stap. Orait, ol *kamlal-alambandi* kisim Yensanmeli i go. I go, na mipela singsing insait long mas ol i kam raunim autsait. Em nau, raunim mipela pinis. Orait, mipela i aut nau long givim buai daka o kokonas
- 115 long ol. Olgeta (bambai) mipela aut i go long haus bilong mipela yet. Orait, mipela kisim ol samting i kam. Givim ol pinis, nau mipela tu go insait nau. Mipela i ken harim gut, ol singsing i gooo, pinis. Ol dispela singsing mipela kisim pinis. Narapela, mipela save bihainim olsem. Mipela no ken paslain long singsing
- 120 (lukautim?) maus, nogat. Em ol *nyamun-alambandi* yet, mipela bambai harim gut dispela nait i stap tulait. Em nau bambai mipela i ken kisim gut. Orait, dispela nait ol *kamlal-alambandi* kisim Yensanmeli. Ol mipela singsing tulait, mipela *ndirugwi* yet. Orait, mipela i no kisim gut, sampela mipela kisim, na sampela
- 125 mipela no kisim gut. Bambai mipela kisim wapela bikipela man, em i save man tru bilong *kamlal*. Bambai mipela kisim em i go. Buai, daka, o mumut, o, ol i gutpela kaikai, mipela save givim em, em i ken (len?) long wapela samting na bambai em i ken i go long haus, nogat. Na em i lusim wapela samting na em i go long haus,
- 130 mipela ting olsem, mipela bung olgeta samting, smuk, buai daka na kaikai em i inap tru. Orait, bambai em i skulim. Wapela hap tok mipela i bihainim tok bilong en i go i go i go, stret nau. Na em i tok: «Yes, em pinis.» Wan wan *mwoli* bai em i inapim i go i go

- pinis, em i pinis. Dispela *mwoli* hia i gat tripela grup bilong en: *aivo mwoli*, *yirukut mwoli*, *ngan mwoli*. Taim ol laik singsing bambai ol i singsing *yangendsanmangen*. Pinis nau, bambai ol i singsing i go, I gooo, inap por klok nait, orait pinis dispela *ngan mwoli*. Orait *yirukut mwoli* nau i stap, tulait i go eit oklok moning, em i pinis.
- Keman:
- 140 Dispela singsing em i olsem. Dispela apinum ol *ndirugwi* i stap long *mbore*, em i *aivo mwoli*, ol i stap long *aivo mwoli*. Ol i stap long *aivo mwoli* bai ol i pilai pilai i stap, olsem ol lainim noten bilong ol. I stap nau, ol *kamlal-alambandi* bai ol i kirap long *tigal* na ol i go long dispela singsing. Ol i go wantaim
- 145 dispela *wandsimot*, na *wandsimot* nem bilong en Yensanmeli. Bai ol i go wantaim, ol i go wantaim. Ol i go insait nau bai *yirukut mwoli* i start. Ol i stap long *yirukut mwoli* i go, na i kamap olsem bikpela nait liklik nau. Ol, sampela pikinini ol i go slip nau, ol liklik pikinini go slip nau. Em ol i laik kirapim
- 150 long *yirukut mwoli*. Em bambai ol i... I go biknait nau, ol i laik lusim *yirukut mwoli*, i gat wanpela namel singsing, wanpela namel singsing bilong *mwoli* i laik kalap i go long *ngan mwoli*, em ol i singsing *yangendsanmangen* nau. Olgeta man bai i sanap stret nau, sanap stret nau bambai ol i singsing *yangendsanmangen*.
- 155 *yirukut* pinis ol i kalap i go long *ngan mwoli*. Ol i kalap i go long *ngan mwoli* nau, ol i singsing i gooo, inap por oklok nait nau, ol kisim *yangendsanmangen* gen, olsem ol i laik kam bek i kam long *yirukut mwoli*. Orait por oklok samting, ol i kirapim *yangendsanmangen* gen, ol i kalap i kam long *yirukut mwoli*.
- 160 *yangendsanmangen* em i namel samting. Yu laik kalap i go long narapela *mwoli*, yu mas mekim *yangendsanmangen* yet. Em i olsem. Dispela em i olsem start bilong *mwoli* mitupela bai kirapim, bai mitupela kisim wanpela bilong *aivo mwoli*, wanpela song bilong *aivo mwoli*, wanpela song bilong *yirukut mwoli*, wanpela
- 165 *yangendsanmangen*, bai mitupela kalap i go long *ngan mwoli*. Na taim por oklok nau ol i save, ... i kam bek, mipela kirapim *yangendsanmangen* gen na i kam long *yirukut mwoli*, bai mitupela i pinis. Em bilong start, em *aivo mwoli* em nau bai mitupela mekim: Em *aivo mwoli* mitupela singsing. Dispela singsing. Dispela
- 170 *kamlal-alambandi* i stap long *tigal* bai mi go insait long *mbore*, na *suambu-alambandi* i stap long dispela *aivo mwoli* pastaim mitupela mekim. Em i go wantaim dispela *wandsimot* Yensanmeli. Em save go insait nau na em i save singsing long *yirukut mwoli*. Em i *yirukut mwoli* nau bai mitupela singing. Em nau, *yirukut mwoli* bai
- 175 mitupela mekim:
Em nau, bai mitupela kamap long namel nau, dispela. Mitupela stap long *yirukut mwoli*, na i stap long *yirukut mwoli* i go, na ol i laik kalap long *ngan mwoli*, em ol save mekim dispela namel singsing em *yangendsanmangen*. Nau bai mitupela mekim. Em nau mitupela mekim:
- 180 – bilong namel. Mipela singsing *yangendsanmangen* pinis, em bai mitupela kalap i go long *ngan mwoli* nau. Em bai mitupela mekim *ngan mwoli* nau:
Em i *ngan mwoli* hia mitupela singsing. Em, ol i singsing long

ngan *mwoli* i go, painim por oklok nait, bai wan kain olsem, bai ol
185 i mekim *yangendsanmangen* pastaim, bai ol i kalap i kam long
yirukut mwoli. Em i wan kain samting. Em mitupela go olsem na em i
inap.

Bubari:

Namba tri samting, ol i givim pik, ol i wokim olsem pik, ol i
wokim long kanda. Orait, ol i wokim liklik banis insait long bus.

190 I no long *mbore*. Wapela bus ol i klirim pinis na ol i go pilai
long pik. Wapela man karim na em i save kam sutim man long nus
bilong pik. Em ol i save pilai olsem. Namba tri samting
kamblal-alambandi givim.

(J.S.: Na long wanem bus dispela i kamap, maski long wanem bus?)

195 Klostu long *mbore*, bihain long *mbore*, mipela kolim Ainyonmwoli.
Ol i save i go pilai dispela pik insait long dispela bus. Ol i
wokim bikipela banis, banis bilong pik yet, ol i save wokim. Ol
pilai long pik ol i save kolim wapela nem Poseragwi. Long wanem,
em i stap long banis, na ol i go mekim nais banis nau, na ol i
200 ronowe long dispela pik nau, ol i kolim dispela hap Poseragwi.
Nau ol i stap long Ainyonmwoli. Dispela nem bilong pik yet,
tokples bilong mipela mi save kolim *mbal*.

mbore i stap long wapela graun, i no graun nating, graun bilong
wapela pamili. Orait ol i givim nem long dispela *mbore*, em i

205 stap long dispela graun. Nem long dispela pamili yet ol i save
givim, nem.

Dispela singsing *mwoli* ol i givim, i no bilong wapela pamili
nogat. Em i pablik bilong ol *ndirugwi*, na pik tu olsem.

Dispela pik ol *kamblal-alambandi* givim, i no gat pe. Ol i givim

210 buai daka long *nyamun-alambandi* tasol. Orait, ol i save pilai
long eit oklok moning, i go belo nau, ol i lusim, apinun inap
olsem por oklok ol i start long pilai i gooo, faif oklok nau em i
pinis. Long nait no gat. Taim ol *kamblal-alambandi* givim pik long
ol *ndirugwi-alambandi* bikipela *navin* moa, ol papa mama, kok

215 nating, na ol mama bilong mipela, ol kan nating, nogat purpur, ol
i singsing. Bikipela singsing moa. (Epik?) tru, dispela taim ol i
givim pik. Ol i pilai i stap long haus bus hia, pinis, ol i kam
hangamapim gen long *mbore* i stap.

(J.S.: Em i wapela pik tasol?)

220 Wapela pik.

(J.S.: Na nem stret bilong dispela pik em i olsem wanem?)

Em no gat nem bilong dispela pik. Em i *mbal* tasol mipela kolim,
tokples em i *mbal*.

Ol givim *mwoli* pinis, dispela de yet ol i save givim *mawat* long

225 ol. Dispela *nyamun-alambandi*, dispela Yensanmeli i go, ol givim
mawat long *suambu-alambandi*, *ndirugwi*. Ol save pasim bihain long
man, wan wan man, dispela *mawat* ol i save singsing tu long
waal mbangu. Dispela *mawat* ol i no givim yet, *kamblal-alambandi* in
no givim yet long *ndirugwi-alambandi*. Ol i no ken pasim *mawat*
230 bihain long baksait bilong en na em i ken singsing *waal mbangu*,
nogat, bikipela tambu tru.

kamblal i givim wapela pangal ol i save putim long maus, mipela
save kolim (*wala?*) *wudengao*. Na singsing *mwoli*, na pilai long pik,

- na em i givim *sitmbi* fest samting em i givim, em ol samting i
 235 stap long *mbore* wantaim wanpela kundu.
 (J.S.: Nem bilong dispela kundu?)
mwoli kwangu. Dispela pangal ol i putim long maus ol i givim, em i
 laikim wanpela yangpela meri kam, wanpela man, em i laik wokim
 song bilong en, em i ken wokim, olsem laik bilong yu, I no song
 240 *kamblal-alambandi* givim, nogat. Givim pangal tasol. Orait em i
 gat (save?) wan wan *ndirugwi-alambandi* em i laikim wanpela
 yangpela meri, bambai em i ken wokim song bilong en. Em i no
 givim wantaim song, *kamblal-alambandi*, nogat. Wanpela man laikim
 wanpela yangpela meri, em i wokim gutpela song. Orait, wanem
 245 *ndirugwi-alambandi* long Palimbei, Malingei, Kanganamun i kam
 harim, bambai i go paitim gen long *mbore* gen, long *mbore* bilong
 en stret long wan wan ples. Na mipela tu, mipela go long
 Palimbei, Malingei, mipela harim gutpela song, em i ... (?)
 yangpela meri. Orait mipela tu harim na i kam, kam paitim gen
 250 long Yensan long *mbore*. Em mipela save wokim olsem.
 Taim mipela yet *ndirugwi-alambandi*, kamap *ndirugwi* nau, ol i
 givim dispela pangal bilong paitim, liklik pangal ol i save putim
 long maus, na ol i save paitim. Em i save i stap insait long
mbore, fest samting dispela. Ol i no givim *sitmbi* yet, ol i givim
 255 dispela pangal.
 Orait, mipela stap long *mbore*. *kamblal-alambandi* i laik kam, i go
 insait long *ngego*, em i laik kamap *mbandi-alambandi*. Orait, fest
 taim mipela laik kam kisim *tigal*, bambai mipela ken kilim tupela
 pik. Dispela de mipela kilim pik na mipela givim long
 260 *kamblal-alambandi*. Em i kaikai dispela pik na i go long
mbandi-alambandi nau. Mi kisim ples bilong dispela
kamblal-alambandi bipo em i stap. Nau mi stap long *tigal* nau.
 Dispela de ol i kilim pik, papa mama, i no liklik *navin*, ol i
 singsing bikpela *navin* moa. Ol i kisim papa paitim long graun, na
 265 papa tu kisim mama bilong mipela paitim long graun. Ol i save
 wokim bikpela *navin* moa, dispela de stret, mi kilim pik na givim
kamblal-alambandi i kaikai pinis na i go stap long *ngego* na em i
mbandi-alambandi nau. Lain papa bilong mi bambai em i go
mbambungu nau. Dispela samting, olgeta samting i stap long *tigal*
 270 *mwai* na *tigal ngao*, na *mbaomi* na *ngwal yikut*. Olgeta bambai dispela
 ol *kamblal-alambandi* bipo em i stap long *tigal*, em i laik go long
mbandi nau na em i givim mipela olgeta. Wanpela singsing tu,
mbal, em i givim mipela dispela ol samting ol *kamblal-alambandi*
 bipo em i stap long *tigal*. Mipela kilim tupela pik nau, em i
 275 givim mipela, em i go aut long *ngego*, em i *mbandi-alambandi*. Mi
 lusim wanpela singsing gen, *yimbun mbangu*, ol i givim gen long
kamblal-alambandi. Nau mi laik tokim gen olgeta samting bipo
kamblal-alambandi i stap na i laik i go long *ngego*, em i givim
 mipela, mipela dsendsim nau, mipela i stap long *tigal* nau mipela
 280 *kamblal-alambandi* gen:
mbaomi, *ngwal yikut*, na singsing *mbal*, na *tigal ngao*, na
yimbun mbangu. Em dispela ol samting olgeta, ol i givim. Nau mi
 kolim wan wan i kam.
 Keman:

- Pastaim mi ..., ... olgeta tok na nau mi tok na nau mi tok. Em ol
 285 samting em i kolim yu stret pinis, long ol dispela ol samting.
 Bai mi tok long nem bilong ol samting, na wanem samting ol i wokim long dispela samting.
 Na wanpela em i *ngwal yikut*. Ol i wokim long tripela mambu. Dispela mambu ol i wokim, em i *kao*. Mambu em i tupela mambu, *kain* em i
 290 wanpela na *kao* em i arapela. Dispela *ngwal yikut* ol i wokim long *kao*. Na i gat tripela mambu ol i lainim wantaim. I gat wanpela sotpela, na wanpela longpela liklik na wanpela longpela. Orait, na ol i save winim dispela, em i *ngwal yikut*.
 Na narapela em i *mbaomi*. Em ol save katim wanpela diwai yet long
 295 bus. Ol i no inap kisim nabaut diwai, olgeta diwai i stap, na bai ol i kisim wanpela kain diwai mipela kolim *vira*. Dispela diwai na ol paitim hia, bai i gat bikpela krai bilong en moa. Sapos em i paitim hia, man i ken harim longwe moa long paip meil, o siks meil long harim dispela. Ol narapela ples i stap i ken harim
 300 dispela, krai bilong en i olsem krai bilong garamut. Ol save paitim yet long tupela stik, i holim long tupela han wantaim. Ol i no paitim nating, i gat song bilong en, long wei bilong paitim.
 (J.S.: Olsem garamut?)
 Olsem garamut.
 305 (J.S.: Na ol i ken, ... song bilong en em i olsem bilong garamut bilong hausboi o em i narapela?)
 Em, bilong hausboi em i narapela kain, em i narapela kain dispela. Dispela kain *mbaomi* em bai ol mekim long olgeta apinun. I gat wanpela man bai karim... I gat pilai bilong dispela *mbaomi*.
 310 Olgeta apinun ol i kaikai long san, wok long san i stap, olgeta *kamblal-alambandi*. Bambai ol i kam bung long apinun long *tigal*. Orait bai tupela man i bilas nau.
 (J.S.: *mbandi-alamandi*?)
kamblal-alambandi. Tupela namba wan man long *kamblal* i no (save?)
 315 manki. Orait, tupela bai kirap olsem singsing, em tupela i kam daun nau, bai tupela paitim *mbaomi* i go pinis bilong *mbaomi*, bai ol i raunim ol. Ol i liklik wara, ol i kalap nabaut long wara. Em bai ol i suim nabaut i go. *mbaomi* em i no samting bilong wokim long draiwaru. Em ol i save wokim long haiwara tasol. Em i gat
 320 wanpela pilai bilong en. Taim ol i wokim *mbaomi*, bai ol meri pikinini ol manki, bai ol i kam bung klostu long *tigal* bai ol lukim. Bai ol i mekim bikpela lap moa long ol man kalap nongut long dispela tupela samting, kalapim raunim tupela. Em wanpela diwai, ol diwai ol i katim na ol save mekim drai, na ol i
 325 hangamapim long tupela hap. Na namel ... tupela hap na namel bilong en i stap nating. Na ol save kisim tupela stik wokim wanpela song. Ol save wokim long tupela han, long *tigal*. Em bilong haiwara dispela.
 Dispela tupela diwai, taim ol i laik katim, ol *kamblal-alambandi*
 330 i go bung, ol i laik katim. Maski em marit man *kamblal*, i no ken katim dispela samting. Bilong wanem, em i puspusim meri pinis. Yangpela man *kamblal* em i no puspusim meri yet em i katim dispela diwai *vira*. Na taim ol i katim yet, na ol i kisim i kam, ol pipia bilong dispela diwai, ol i kamautim na ol i karim i kam.

- 335 Sampela man i kam long narapela ples, long Korogo o long Kararau o Aibom, em i kam sindaun long hausboi bilong ol, long *tigal*. Bai ol i givim pipia long en, giaman long wokim, kisim buai o ... pulapim wantaim pipia, em bambai karim dispela pipia i go. Na taim em i painim dispela pipia i stap long bilum insait long ples
- 340 bilong en, bambai em i rausim. Olsem em i rausim yet long ples bilong en. Em bai, olgeta taim ol i laik wokim dispela *mbaomi*, bai krai bilong en bai i stap long ples bilong en. Long wanem, ol i putim pipia bilong diwai i go pinis long ples bilong en. Ol dispela pipia em i kisim krai bilong en na i go insait long
- 345 dispela ples. Em wampela eidia ol *kamlal* save wokim, bilong ol i ken harim krai bilong dispela diwai.
Dispela wampela singsing stap long *tigal*, em ol i kolim singsing *mbal*, o *mbal mbangu*. Dispela *mbal mbangu* em i bilong nait, kamap long apinun na i go long nait. ... bilong dispela *mbal mbangu* em i
- 350 no singsing nating. Em i gat pasen bilong en. Em pasen bilong mipela tru. Em bai i gat pas long painim laik bilong ol meri. Na dispela *mbal mbangu* em i olsem wampela rod bilong painim laik bilong givim marit long man na meri. Na apinun bambai tok i raun, bambai ol i tok *kamlal*, nau bai ol bringim Yawendsambit go
- 355 autsait. Yawendsambit olsem ol, tok olsem bai pas i go autsait nau long ol yangpela meri. Orait, bai olgeta yangpela meri bilong dispela ples. Ol yangpela meri bilong dispela ples, ... harim dispela tok pinis na ol i stap. Em dispela singaut de bilong yangpela meri na yangpela man. I laik traim long pulim laik long
- 360 ol man bai yangpela meri bilas nongut tru long dispela de. Na ol man tu, bai olsem. Ol yangpela man ol laik traim long pulim laik bilong ol yangpela meri.
Dispela de, em i gat, wampela de ol makim, bambai ol tu bilas nongut tru long dispela de. I go inap apinun. I go inap apinun
- 365 nau, em bai ol tok nau. Orait, olgeta yangpela meri i kam bung nau. Bikpela man, bikpela meri tu, ol i laik save long laik. Ol i no laik long laik bilong wampela yangpela meri, bai i stap insait, na ol papa mama i no save. Dispela kain laik ol i no laik tru long bipo. Em i no gat tru long bipo, laik i stap insait,
- 370 papa mama i no save, ol i bai mekim bel nating bilong yangpela meri. Em dispela pikinini olsem no gat papa bilong lukautim. Olsem bikpela tambu bilong bipo. Na rod tru bilong en, em nau mi toktok long, nau bai mi tok, long pasen bilong painim laik. Orait, dispela samting, wampela man i laik karim i go aresait.
- 375 Dispela man em i wampela spak man tru. I no olsem man bilong sem, em i laik karim singsing bilong olgeta *kamlal*, dispela man. Ol *kamlal* save long en, bambai ol i makim olsem. Bambai ol i tok: «Eh.» Mipela, sampela *kamlal* makim wampela man em i save sem, narapela tok: «Nogat, dispela man i save sem, em dispela man
- 380 gutpela tru, em man bilong spak man em i no save sem. Em i inap long sindaun long bikpela bung nau kolim nem bilong ol meri na wantaim man.» Orait, ..., go olsem bai kamap wampela man, bilong karim dispela autsait. Orait, olgeta samting bambai ol i kam mekim bilong limbum. Bai ol i kam mekim long limbum nau, ol
- 385 paspas. Ol wokim long en. Dispela paspas bilong han, bilong putim

- long han. Ol i save wokim long wampela samting mipela save kolim *mimongwat*. Dispela samting mipela kolim *mimongwat*, sapos ol i rausim deti bilong en long skin kina, bambai i kamap olsem glas bilong was. Em gutpela tru. Ol meri tu save laikim dispela
- 390 kain paspas. I stap long han bilong ol bai ol i singsing *mbal*. Sapos wampela gutpela yangpela meri i stap insait long dispela ples, maski tenpela man olgeta long ten-piptinpela man, yu ken putim samting long dispela meri. You ken traim long pulim laik bilong dispela meri em i laikim huset. Yu ken tru. Ol i putim
- 395 nau, bai dispela man karim i go autsait. Karim i go autsait nau, bai em i putim namel tru long ol yangpela meri. Ol yangpela meri banisim tru, long dispela limbum em i karim i go autsait. Orait, dispela man karim i go eh et, bai em i karim i go autsait wantaim pani. Em i no ken go autsait stret, bai em i karim olsem sampela
- 400 samting hevi. Em i no hevi, tasol em i trik bilong en. Em bai em i go autsait na ol meri lap i go, ol i go bung tru nau. Bai em i putim namel, putim namel nau, bai ol i go sanap nau. Bai ol i sanap tru. No gat wampela nais i ken kamap, ol i laik harim nem. Orait, bambai em i kisim wampela samting, bambai em i tok: «Ai,
- 405 dispela man e i givim yu dispela samting, yu inap long kisim?» Na meri tok: «Nogat», bai em i tok: «Nogat? You kisim». Bai em i traim long pulim laik bilong en, em i no ken tok tasol na lusim. Na meri nogat, em i tok: «Man, you kisim, em gutpela man, kisim!» Bai em i pulim, na meri no laik, em i ..., sapos em i tromoim
- 410 samting bilong en, pundaun, em bambai bikpela lap i kirap gen. Man i tok: «Olsem wanem?» Em i tok: «Oh, man i ... (?) na meri mekim olsem,» na ol i lap, i gooo. Wampela gutpela yangpela meri ol i putim tenpela samting long en. Sapos em i abrus long eitpela man i kam daun, sapos em i kisim long mekim ... Sapos em i abrusim
- 415 eitpela man, i go antap mekim nain, sapos em i laikim, bambai em i kisim dispela mekim nain man. Em bai kisim long ples klia tru, olgeta man i lukim. Em i kisim samting bilong huset. Orait, bai ol hamamas tru. Wampela singaut i kamap gen long dispela bung. Ol tok: «Ai, dispela meri em i win nau, em i kisim wampela man.»
- 420 Orait, papa, mama, tumbuna, ol i heppi tru. Nem bilong dispela tupela hia bai i go long haus bilong papa na mama, bilong meri, bai i go long haus bilong papa mama bilong dispela yangpela man na long dispela yangpela meri. Orait, laik bai i stap autsait na em olsem i no giaman laik. Em i kisim samting long ai bilong
- 425 planti man, em i promis tru long marit nau. Orait ol i save nau na bai rerim kaikai bilong dispela man, insait long haus bilong dispela yangpela meri, em i kisim samting bilong dispela man. Ol wokim kaikai, ol i painim buai. Dispela meri go painim buai daka long market i ken kam givim dispela man. Tasol dispela man yet em
- 430 i no inap kaikai dispela samting, o kaikai dispela buai, wanem samting dispela pren meri bilong en givim long en. Em i bikpela tambu. Em i marit tru, em i puspusim meri nau, orait, bai em i kaikai ol samting em i wokim long en, wanem samting em i givim em. Tru, long papa mama bilong man tu, olsem. Sapos ol i givim
- 435 samting i go long dispela meri. Papa mama bilong man tu, ol i givim bikpela abus i kam. Ol i painim planti abus i kam. Bai ol i

- givim i go nau, givim i go long dispela meri. Meri em i ken kaikai, i no gat tok. Nau man i no gat tru. Dispela lo i dsends liklik, na man i no inap kaikai dispela samting meri i givim em.
- 440 Meri i ken kaikai wanem samting man i givim em. Ol kisim pinis haumas samting ol i kisim long dispela taim em i karim i go autsait. Haumaspela meri em i winim pinis. Na ol i gat man nau. Orait, em i go insait. Em i go insait putim dispela samting long *tigal*. Em tu, em i stap long singsing, dispela man bilong spak na
- 445 karim ol samting i go autsait. I stap nau, tulait long moning, bai olgeta man i kam bung na i stap. Ol i laik harim wanem samting i kamap long nait. Orait bambai ol i kisim tok bilong dispela man hia. Dispela man, em yet tu, em i ken karim samting bilong en i go autsait. Long wanem, ol i save, em i no man bilong
- 450 sem, na ol i redim em i i go autsait. Em (toun?) bilong dispela wok, em tu em i ken sem, em tu em i wokim haumas paspas, em i makim haumas laik long ol yangpela meri. Orait, em i karim i go aresait. Em i ken tok: «Em bilong mi hia, mi kisim i kam long yu.» Na meri laikim em, bai kisim, kisim bilong en. Na bai ol
- 455 tok: «Ai, em tu winim wangepela man!» Pinisim tok long dispela meri. Long nait yet tu, sapos wangepela meri em i kisim paspas long man pinis long dispela apinun, em i ken givim bek, givim ol buai daka long dispela man. Em i ken save liklik long dispela nait. Na em i ken harim sampela man tu, em i no hait, planti man i harim
- 460 pinis. Long moningtaim nau, bai dispela man i stori nau long wan wan, tok: «Samting bilong yu dispela meri i kisim, samting bilong yu dispela meri i kisim.» Buai mi (em i) kisim i go nating na i kam. Sapos em i abrusim, bai em i tok: «Mi kisim buai daka bilong mi, laik bilong mi em i go lus tru.» Em i ken toktok na ol kirap.
- 465 Dispela samting em i no samting bilong kamap long wangepela apinun tasol. Olgeta apinun, maski hap samting em i kisim i go, wangepela taim i ken kamap ol de mi kisim wan wan tu i go i go i go, dispela samting *mbal* long givim marit insait long..., olgeta yangpela man meri insait long ples. Em lo tru bilong givim marit.
- 470 Dispela pasen em, ol *ndirugwi* bipo em i *ndirugwi* i stap long *mbore* nau, em nupela taim bilong en long kisim *tigal*. Em taim bilong en tru long painim marit. *tigal* em i gat rod bilong laik givim marit nau long yangpela man na yangpela meri. Dispela *mbal mbangu* nau bai mitupela givim wan wan i go, olsem *mwoli*.
- 475 *mwoli* em i bilong *tigal*, em i *mbangu* long *tigal*, em bilong *mbore* em *mwoli mbangu*. Dispela em i bilong *tigal* em *mbal mbangu*. I no olsem *mwoli*, em i (no) gat namel samting olsem *yangenmangen* dispela, em i bilong i go tasol. Dispela em bilong apinun, bilong start nau, em *aivo mbal* nau mi tupela laik singsing:
- 480 Em *aivo mbal* nau mitupela mekim. Em *aivo mbal* em bilong apinun ol i start dispela mitupela mekim pinis. Em nau, bai mitupela singsing em *yirukut mbal*, *yirukut mbal* em i bilong kolim tokples, tok pisin em i bilong singaut moa. Man i singaut moa long dispela. Em *yirukut mbal* nau:

Keman:

Dispela kolim olsem biknait, em i singsing bilong biknait.

Singsing i go, dispela *ngan mbal*, olsem ol i singsing i gooo.

Dispela singsing i go pinis, bai ol i lusim *ngan mbal*, ol save ron nabaut long slip. Dispela singsing *mbal* em i no gat bilong

- 5 tulait, ol i save singsing i go inap long biknait ol i kisim *ngan mbal* ol i singsing ol i save lusim ol i wokabaut long haus. Em nau *ngan mbal* mitupela laik mekim.

Em singsing *mbal*, em inap olsem tripela hap olgeta bilong apinun, na bilong singaut, na bilong biknait mitupela mekim pinis.

Bubari:

- 10 Em i stori bilong wanpela singsing i save i stap long *tigal*, em singsing bilong ol *kamblal*.

Keman:

Em, dispela singsing mipela kolim *mwai* long tokples long pisin ol i kolim em tumbuan. Na em i gat tupela hap bilong en bilong kamap. Na ol dispela *kamblal-alambandi*, ol i stap long *tigal*.

- 15 Na *mbandi-alambandi*, em ol save stap long *ngego*. Na *kamblal-alambandi* em i olsem i stap bihain long *mbandi-alambandi*, em i namba tu man. Orait, ol i stap long *tigal* na ol i, i no kamapim pilai bilong *mwai*, *kamblal-alambandi* lukluk i stap. Orait bai ol i mas haitim *kamblal-alambandi*, na ol i mas wokim tumbuan

- 20 meri long bus. Ol i wokim hait, *kamblal* i no ken save. Ol wokim hait pinis, longpela man em i karim dispela tumbuan meri nau.

Bambai em i kam long plegraun *tigal*. Em i olsem *wompuno* mipela kolim long tokples, *tigal wompuno*. Orait, em i kam nau na em i wok long katim gras i stap. Na bambai ol i tok: «Ai,

- 25 *kamblal*, em pikinini bilong yupela kam krai long plegraun bilong *tigal* nau.» Bai ol *kamblal* (sutim?) wantaim nau i kam krai wantaim na kisim sarep long han bilong en. Bambai ol i katim gras. Ol i katim gras pinis, no gat wet, bai ol i putim banis nau, ol i kirapim banis. Kirapim banis pinis, bai ol i wokim *mwai*, na wokim

- 30 pes bilong *mwai* na putim tambu. Na samting olsem tri mun bai ol wokim dispela samting. Orait, bai *mwai* i kamap. Na bai ol i singsing *mwai* bilong *tigal*. Em namba wan rod bilong en bilong kamap.

Bubari:

Nau mi laik toktok long tumbuan bilong wan wan pamili olgeta nau.

- 35 Bambai mi ken kolim nem bilong ol.

Em tasol, olgeta *mwai* bilong Yensan. Olgeta mi kolim nem bilong ol long wan wan pamili, *mwai* bilong olgeta. Em tasol.

Keman:

Em long kamap bilong *mwai* mitupela no save long kamap bilong en, em i kamap olsem wanem, mitupela i no save. Bai mitupela mas akim

- 40 (Teliman/Peliman?) em wanpela bikpela man i gat save long kamap long *mwai*.

Em namba tu rod *mwai* save i kamap, em i tumbuan. Na namba tu rod

- bilong en em i ol *kamlal* i stap long *tigal* na ol... , wampela bikpela man bilong ol *kamlal*, em i olsem namba wan bilong lain
- 45 bilong ol *kamlal*, dispela man em i indai o meri bilong en indai. Orait, bai ol i kamapim tumbuan. Em i olsem pilai bilong en. Na bai ol i soim olsem, mipela gat dispela samting na i lusim mipela. Olgeta tumbuan i kamap..., olgeta tumbuan i kamap, man i karim ol tumbuan, em bai ol i putim wetpela graun long lek bilong
- 50 ol, na ol i kamap. Na dispela kamap,... (unverst.) i kamap hia, em bilong namba wan man bilong *kamlal* indai, ol i save kamapim dispela. Dispela samting tumbuan ol i lukim gutpela draiwara, ol i save kamapim pilai bilong en. Ol i lukim kaikai bilong ples i kamap planti tru, em ol i kirapim tumbuan. Ol gaden, ol i wokim
- 55 planti gaden moa, gaden kaikai i orait pinis. Em nau, ol i kirapim dispela hamamas long ples. Man bilong narapela ples i kam long dispela pilai. Bai em i ken kisim gutpela kaikai long dispela ples na karim nem bilong ples go nabaut long ples bilong en. Dispela ol *kamlal* ol man bilong i go pas indai, na ol i save
- 60 kamapim tumbuan ol i pilai, em i save min olsem. Dispela pati bilong en stret na meri pikinini bilong en, wokim insait long haus, em i arapela pati, em bambai pamili bilong en i wokim, ol meri pikinini bilong en i wokim pati bilong en. Dispela *mwai* i kamap long..., ol i lukim gutpela draiwara. Ol i lukim gutpela
- 65 draiwara i kamap long wanem taim, em bai ol *kamlal* yet i kamapim dispela *mwai*. Ol i kamapim na em i min olsem: Ol i kamapim long em yet i go pas long lukautim dispela samting, bilong *tigal*. Na em i lusim ol nau. Orait, bambai ol i kamapim *mwai* na ol i kamap. Em ol i kamap, ol i putim, wetpela graun long lek bilong ol. Em i
- 70 olsem wampela sain, ol i kamapim long lek bilong ol, em i olsem taim man indai, ol i stap long sori. Nau ol i save penim wetpela graun long skin bilong ol. Ol i save givim sori long dispela man i stap. Olsem nau, na sapos ol i kam lukim wetpela graun long lek, ol man long narapela ples askim: «Huset man i indai yupela
- 75 mekim dispela?» Ol i lukim sain nau bai askim, tok: «Oh dispela man *kamlal* em i go pas, em i indai.» O meri bilong indai. Em bai ol i soim tok long dispela. Em i no bilong Yensan tasol, olgeta ples long *kamlal* ol i gat dispela.
- Em ol *kamlal* i stap long *tigal* ol i holim *mwai* na olgeta samting
- 80 i stap insait long *tigal*, ol *kamlal* i holim i stap. Olsem olgeta samting ol *kamlal* yet i bossim samting i stap insait long *tigal*. Orait em namba wan long olgeta liklik samting i stap insait long *tigal*, em i *mwai*. Em mipela kolim tumbuan long en. Orait, taim ol *ndirugwi-alambandi* i laik go kisim *tigal*, i laik
- 85 kamap olsem *kamlal*, em ol i save wokim liklik banis. I sotpela tasol, i no longpela banis. Ol wokim sotpela banis, na *kamlal* bambai em i singaut long *mwai* i stap insait long dispela banis. Ol man tupela tupela, na em i wokim singsing bilong *mwai*. Em bambai em i singaut i stap. Na mipela, ol *ndirugwi*, bai mipela i
- 90 kirap na lain. Mipela lain nau. Sampela man kisim rop buai, sampela man kisim metpas suga, sampela man i kisim ol yam mami, sampela kisim kumu sospen wantaim basket sagsag, bai mipela lain na i kam. Na taim ol papa bilong mipela ..., sapos ol papa bilong

- mi, o tumbuna bilong mi, em i givim spia long lain bilong ol
 95 *kamlal*, ol save sutim long baksait bilong en, o sutim long bel
 bilong en, o sutim long han o lek. Ol *kamlal* i gat save em i
 taim bilong bekim nau. Em rod tru bilong bekim dispela spia
 tumbuna bilong mi givim long en. Orait, em bai mipela lain na i
 go nau. I go insait long banis, em bai ol i kirap huset i gat
 100 dinau, bai ol i kirap na kisim spia na sutim long wanpela tupela
 bilong mipela i gat dinau. Bai ol i sutim spia.
 (J.S.: Taim bilong dispela sutim spia?)
 Taim mipela i go insait nau, em bambai ol i kirap na givim spia i
 kam long haumas man na bambai mipela kisim. Sapos ol i no gat
 105 dinau, man no gat dinau, mi laik mekim nupela samting, mipela
 yet, mipela gat save. Em i kirap na em i givim spia, em i nupela
 o ol i bekim dinau. ... insait mipela kisim tumbuan, kisim *mwai*
 long han bilong ol. Orait, bai ol i kisim bek gen long mipela.
 Bai ol *kamlal* gen kisim bek dispela olgeta *mwai*, mipela kisim
 110 nau. Ol i kisim bek nau, em bai ol i givim skul long mipela nau.
 Bai ol i givim skul olsem, ol tok: «Nau yu laik kamap olsem
kamlal nau, olgeta samting bilong *tigal* mi laik lusim long han
 bilong yu nau. Yu mas lukautim olsem mi save lukautim.» Em ol
 dispela liklik samting i stap insait long *tigal*, na ol i save
 115 mekim pilai long *tigal*, em *mbaomi*, em wanpela samting.
 Taim ol i givim *mbaomi* em olsem, *mbaomi* em i bilong..., dispela
 samting *mbaomi*, em pilai bilong en i olsem taim tupela man bambai
 tupela i singsing, em tupela i kamap olsem *windsumbu*. Na dispela
 limbum bai tupela man em i kisim na go daun singsing, tupela
 120 bilasim. Em bai ol i wokim samting olsem metpas long namel bilong
 tupela na bai ol i putim tanget i go daun long dispela. Orait,
 bai..., i samting olsem bilong *mbandi*, olsem bilong *mbandi* em i
 arapela.
 (J.S.: Nem bilong dispela tanget long tokples?)
 125 Dispela tanget em i *kawa*, bai tupela putim.
 (J.S.: Orait, na tupela olsem *windsumbu*...)
 Taim tupela laik kamap singsing, tupela singsing, em kok bilong
 tupela i stap nating, na bihain tasol i gat dispela samting
 tanget, mipela kolim *kawa* long tokples. Orait, bai tupela i
 130 singsing. Na nem bilong huset tupela *windsumbu* hia, em Em
 wanpela hia Bambien na narapela Yensanyimbu.
 (J.S.: Tupela brada?)
 Tupela brada.
 (J.S.: I no meri?)
 135 I no meri.
 (J.S.: Na tupela singsing olsem wanem?)
 Tupela singsing i go i kam. Wanpela man em i wok long *mbaomi* na
 tupela singsing raun i go i kam long *tigal*.
 (J.S.: I no gat bikipela banis?)
 140 I no gat banis. Ol meri pikinini bai i kam bung na ol i lukluk.
 Ol meri pikinini i kam bung na lukluk long olgeta pasen dispela
 kain pilai save kamap. Orait, meri pikinini i kam bung lukluk i
 stap. Tupela i singsing i go pinis, dispela *mbaomi* em i laik i go
 pinis, pinis bilong en, em i wokim las song bilong *mbaomi*. Em

- 145 nau, ol *kamblal-alambandi* ol i reri nau, ol (*kwasupabu?*) long *kamblal*, olsem ol singaut man bilong *kamblal*, ol reri nau bai tupela i go pinis, *mbaomi* i laik pinis. Tupela i kirap nau raunim ol, bai ol i kalap nongut tru long wara. Ol dsam nongut, bai huset i kalap nongut, ol meri pikinini bai lap nongut tru
- 150 long ronewe bilong ol. Em pilai bilong *mbaomi* save go olsem long haiwara.
Em taim dispela *mbaomi* i go pinis, namba tu long en, em ol i save kisim *ngwal yikut*. Na tupela man i no save sem, insait long *kamblal* yet, long namba wan lain bilong *kamblal*, tupela kisim
- 155 *ngwal yikut*. Tripela hap mambu ol i wokim wantaim. Longpela i stap pas, na klostu sot i kam, sekend long en, na sotpela tru. Na bai ol i wokim song long tripela hap mambu, mipela kolim *ngwal yikut* long dispela. Bai tupela i singsing i go i kam. Tupela no gat limbum, tupela kok nating. Na tupela i pani.
- 160 Dispela samting *mbaomi* em i no pilai samting makim nating. *Tigal* em i olsem klostu long *ngego*. Orait, *tigal* em i klostu long *ngego* em i namba tu, *ngego* em i namba wan, *mbore* em i namba tri samting. *mbore* em i mas lainim pasen bilong *tigal*. Em i lusim *tigal* [Versprecher: *mbore*] bai em i stap olsem wanem, em i mas
- 165 lainim. Na i kam long *tigal* em i mas lainim samting bilong *ngego*. Dispela samting *mbaomi* em ol i lainim samting mipela kolim *wakin*, pasen bilong garamut. Na olsem nau em moningtaim tru long por oklok. Em wanpela man long *kamblal*, em namba wan man long *kamblal*, em namba wan man, bambai i kam wokim, kirapim *mbaomi*
- 170 nau, long por oklok nait samting. Kirapim *mbaomi* i stap, em i lusim.
I go i stap liklik gen, em i kirapim gen long samting olsem paip oklok taim, em i laik tulait nau. Em i kam kirapim gen, em i kirapim *mbaomi*. Em i kirapim long paip oklok, *mbaomi* wokim
- 175 olgeta. I go san, i kisim eit oklok nau, bai em i lusim gen, bai ol i lusim gen. Em wok bilong ol *kamblal*. I no olsem wanpela man tasol long olgeta taim, o man i harim i laik pred nau huset namba wan man i paul em i kirap nau na i kam.
Em namba tri samting em *tigal ngao*. Dispela *tigal ngao* ol i kisim
- 180 wanpela pangal yet na ol i save wokim dispela pangal, em i kamap olsem ol i save wokim song.
Ol i save wokim song, ol i pilai i stap. Em i wan kain olsem *mbaomi*, dispela samting *tigal ngao*. Em tu i gat song bilong en. *tigal ngao* tu em bilong lainim han bilong taim em i stap long
- 185 kisim *ngego* pinis, em i laik kamap olsem *mbandi*. Na bambai em i no ken longlok long wokim ol garamut insait long hausboi na kirapim *wakin*. Em bambai em i gat save. *Tigal ngao* na *mbaomi* em i tupela, em i wan kain rod tasol bilong lainim han na man bai save long pasen bilong paitim garamut. Em i gat tupela samting, *mbaomi*
- 190 na *tigal ngao*, em i bilong lainim olsem. Em i lainim han bilong en, olsem bai em i taim em i go sindaun long *ngego*. Baimbai em i ken singautim arapela man long garamut, bai han bilong en i no ken longlong, em i laik kirap wanpela pamili i gat pilai, na em i laik paitim garamut, tumbuna garamut bilong wanpela pamili, bai
- 195 han bilong en em i no ken longlong. Bai em i kirap na em i ken

- paitim stret song bilong dispela garamut bilong dispela pamili.
Na taim ol i kirapim *wakin* i stap long *ngego*, em i laik kisim...,
em i laik sutim garamut bai han bilong en i no ken longlong, bai
em i kisim tasol long han bilong ol bikipela man, bai em i wokim i
- 200 go stret. Em olsem tupela samting bilong lainim.
I go gat tambu long *mbandi-alambandi* i ken i kam long *tigal*,
mbandi-alambandi i ken kam long *tigal* na em i mas lainim samting
long *kamblal-alambandi*. Em bipo em i stap olsem wanem. Na i no
ken i go olsem em i save i stap olsem.
- 205 Ol pasen bilong (bipo?) samting em i olsem. Em min olsem. Em
kamblal yet bai i wok long givim eid, i no gat tambu long en i
kam long *tigal*. *mbandi-alambandi* i mas i kam titsim yet
kamblal. Em i no ken lusim ol.
Na namba por samting em i *mbal*. Namba por samting em i *mbal*, save
- 210 stap long *tigal*. Em *mbal* ol save singsing long gutpela draiwara
taim, long nait taim tasol. Em i singsing bilong nait taim. I no
save go tulait, ol save lusim long bikipela nait na ol i ron
nabaut.
Em olgeta samting bilong *tigal*. Em tasol. Na mi toktok olsem man
- 215 i stap *ndirugwi* na em i kalap i kam *kamblal*, em ol save samting
bai em i kisim nem i stap.
Bubari:
Nau mi laik toktok olsem i stap long mipela nau. Nau dispela taim
mi ken i stap olsem *mbandi-alambandi*, na lain bilong kaunsel i
ken i stap olsem *kamblal*. Nau ol kaunsel i kamap nau, na luluai i
- 220 stap nau, no gat taim bilong dsendsim nau. Nau mi stap *kamblal*
yet. Nau ol *ndirugwi-alambandi* save winim mambu nating insait
long hausboi.
Na bipo mi kilim tupela pik na mi givim papa long ol *ndirugwi-*
alambandi. Nau ol i go winim nating mambu i stap, nau mi kirap na
- 225 mi paitim tanget nau: «Wanem, bipo mi kilim tupela pik na mi
givim long papa bilong yupela, long wanem yu kam kisim nating
mambu?» Tok, orait, las yia, ol i kilim tripela pik, ol *ndirugwi-*
alambandi. Nau mipela givim mambu, wantaim *mawat*, ol i save
putim long baksait bilong ol, ol i save singsing *waal mbangu*,
- 230 dispela samting. Em mipela givim mambu mipela save kolim *wabi*, na
mawat mipela givim ol. Em tasol, ol *ndirugwi-alambandi* ol i
kisim na i stap. Mambu mipela givim pinis long ol.
Nau olgeta samting bilong hausboi mi *kamblal-alambandi* mi baim
pinis na i stap yet. Na mi no kisim ples bilong *mbandi-alambandi*
- 235 yet. Nau mi stap yet, mi *kamblal-alambandi*, mi baim pinis. Nau
mbandi-alambandi em i redi long i go long *mbambungu* nau. Redi
tasol, mipela no dsends yet. I no yet. Mi givim *mwai* long ol
ndirugwi-alambandi, em i kisim ples bilong mi long *tigal*. Em,
bambai mi go sindaun long *ngego* nau. Mi *kamblal-alambandi*, bambai
- 240 mi go *mbandi-alambandi* gen long *ngego*. Olgeta samting mi kisim
pinis, long pik tasol. I no long buai, kakaruk, nogat, pik tasol,
samting bilong hausboi olgeta. Tupela samting *ndirugwi-alambandi*
kisim pinis.
(J.S.: Yu tokim tupela samting.)
- 245 *wabi* na *mawat*, em tasol *ndirugwi-alambandi* i kisim na i stap.

- Orait, ol *ndirugwi-alambandi*, sapos ol i iusim (lusim?) samting bilong *tigal*. Nau em i lukluk i stap, ol i paitim *tigal ngao*, ol paitim *mbaomi* insait long gaden bilong en o long haus bilong en yet, em i paitim. Orait, mi lukim nau: «Wanem?, i no baim mi!»
- 250 Orait, mi toktok nau bambai em i ken kilim tupela pik stret. Orait, olgeta samting bilong *tigal* bambai em i kisim long tupela pik tasol. *mwai, mbaomi*, na *ngwal yikut*, na *tigal ngao*, na *mbal*. Em bambai i kisim olgeta long tupela pik em i givim, givim mi, mi kaikai pinis bai mi kisim olgeta.
- 255 *tigal* em i kamap olsem *ngego* stret. Em i olsem *ngego*. Ol man i no save wokim *tigal* long insait long kunai o, na sampela ol waitpela man tu i kam lukim bambai ol i ting *ngego*. Nau, wanpela ples ol i no wokim, *tigal* yet. Nau waitman tu, ol i no klia. Bipo ol Dsaman i kam ol i lukim. Na sampela Australia tu, ol i lukim.
- 260 Na dispela taim, planti waitman, ol i kam, ol i no klia long *tigal*. Bai ol i lukim em i kamap olsem *ngego* stret. I gat tupela mas, long *gumbungego* na long *damangego*. Na wanpela samting, *waak*, no gat. I no gat bed long wan wan pamili. Sia tasol olgeta. I gat paia long namel long *tigal* tasol, no gat bed.
- 265 (J.S.: Wanpela paia long namel?)
Olgeta paia lainim i go long *gumbungego*.
(J.S.: Na sia tasol?)
Sia tasol, no gat bed insait.
(J.S.: Na ploa namba tu i gat?)
- 270 Ya, ploa namba tu i gat.
(J.S.: Na *mwai* i stap antap?)
mwai i no i stap. Taim ol i wokim banis em *mwai* i kam. *mwai* i stap long wan wan haus. Ol pamili yet, wan wan pamili yet i bossim.
- 275 *mbore* i olsem haus tasol. I no gat olsem, i ken kamap olsem *ngego*, nogat. Em i olsem haus i stret. Na i gat ol bed, i no bed bilong wan wan pamili, nogat. Em i pablik bed tasol.
(J.S.: Long tupela sait?)
Tupela sait, na sia tu, dispela paia ol i save putim long hausboi
- 280 i wan kain, ol i save putim olsem. Na ol i save sindaun. Moningtaim, apinun ol i save sindaun. Karim basket i go, basket kaikai i ol save kaikai. Na apinun ol i bringim bek long haus bilong ol gen. ... gat sia nating tasol. Longpela sia bambai ol i wokim nating.
- 285 Taim ol i laik toktok long wok samting o ol *mbandi-alambandi* i laik kam pait wantaim ol, ol tu ol i kisim dispela sia, nongut i stap long arere long *tigal* ol i save kisim aresait ol i paitim tanget. Na mipela tu, bambai mipela ken pait wantaim ol *kamblal-alambandi* save tok olsem. Nau *mbandi-alambandi* i stap long *ngego*,
- 290 ol i kam. Ol i save pait wantaim ol. Ol *kamblal-alambandi* arere long *tigal* ol i save planim pitpit, ol i save kaikai dispela ol pitpit, ol save kaikai. Na taro, na suga, aipika, na sampela kumu tu. Na (rabim?) i stap. Nau ol *kamblal-alambandi*, i wanpela bikpela bilong ol i go tokim *mbandi-alambandi*: «Ol kaikai i orait
- 295 pinis.» Na olgeta *kamblal-alambandi* i no ken harim, em i go tok hait tasol: «Na yupela i kam na mipela i pait i go, na yupela

- winim mipela, mipela giaman nau, na i go pinis nau, na yupela kisim olgeta dispela ol kaikai gaden mipela wokim. Yupela i kisim i kam long *ngego* yupela kaikai.» Em i tok save pinis, em, *mbandi-*
- 300 *alambandi* em i putim blakpela pen long pes bilong en na ol kowawar tu, bilong pait ol i kisim. Na spia bilong pait, spia ol i karim i kam. Nau, ol tu, ol *kamblal-alambandi*, ol i mekim olsem, ol i bilas, putim blakpela pen na spia tu, spia bilong pait tu. Ol i kam, ol i pait i go i go, ol *mbandi-alambandi* winim
- 305 *kamblal-alambandi* nau, em i kisim ol dispela gaden hia klostu long *tigal*. Olgeta samting bilong gaden na olgeta suga, na yam mami tu, ol i planim, ol i kamautim, ol i kisim i go long *ngego* ol *nyamun-alambandi*, *mbandi-alambandi* ol kaikai i stap. Planti spia long pait. Bihain ol i go long pirua tu. Ol i lainim pait
- 310 *mbandi-alambandi* save lainim pait. (Huset?) sutim spia long skin bilong ol, ol *kamblal-alambandi* tu. Na *kamblal-alambandi* tu save sutim spia long skin bilong *mbandi-alambandi* tu. Ol i lainim pait. Bihain ol i go long pait long pirua bilong ol. Bambangi ol i ken i go tasol, ol i no ken pred. Em ol i lainim.
- 315 Dispela kain pait i save kamap long *tigal*, *mbandi-alambandi* wantaim *kamblal-alambandi*, i no gat long *mbore*. Em i *tigal* tasol. Taim *kamblal* ol i stap long *tigal*. Orait, ol i go kilim wanpela pik samting, o kapul o pukpuk o (drese?) samting ol i kisim i kam. Nau tasol i kisim i kam na ol i katim pik samting. Orait,
- 320 wanpela bikpela bilong ol, lukim hait nau, na em i go, em i tok: «Yupela kaikai i stap, mi go long haus.» Orait, em i go nau, bambai tokim *mbandi-alambandi*: «Ai, yupela kirap nau na yu go raunim ol *kamblal-alambandi*, na yupela kisim dispela kaikai nau.» Em i tok isi nau, *mbandi-alambandi* ol i go bung long hausboi nau
- 325 ol i kam raunim ol. Olgeta kaikai, ol i karim i go long hausboi ol i save kaikai. Olgeta taim save olsem. Ol i bungim planti kaikai long *tigal*, ol *kamblal-alambandi*. Olgeta taim ol save raunim nau, ol save kisim kaikai i go, ol save kaikai, *mbandi-alambandi*.
- 330 Dispela ol pukpuk ol i katim, ol *kamblal-alambandi* i kisim i kam long *tigal*. Namba wan ol i mekim i katim ol i putim, em ol i haitim nabaut nau. Ol i (pilim?) pinis, bambai ol i ting *mbandi-alambandi* i kam. Planti taim save *mbandi-alambandi* i kam, kisim kaikai i go. Ol i save pinis. Sampela ol i ron i go nau na putim
- 335 long haus, sampela ol i haitim nabaut. Orait i no ... nau, *mbandi-alambandi* i kam nau, raunim ol nau, olgeta pukpuk bambai i kisim i go na ol i kaikai long hausboi. Ol *kamblal-alambandi* ol i stap long *tigal*. Nau planti bilong ol sampela ol bikpela man nau i go old man nau *kamblal-alambandi*
- 340 nau. Sampela yangpela man yet. Em nau, planti taim ol *mbandi-alambandi* i kam, raunim ol, na kisim kaikai bilong ol, paitim ol, i stap nau. Ol *kamblal-alambandi* skulim tok nau: «Oh, wanem taim bambai mipela i ken kisim strong bilong *mbandi-alambandi*, na mipela i ken kisim ples bilong *mbandi-alambandi*. Mipela go kamap
- 345 *mbandi-alambandi* nau, ol i go *mbambungu*. Ating, wanpela de mipela putim nau, na mipela traim i go paitim ol.» Ol *kamblal-alambandi* yet ol i toktok isi, ol i paitim tanget insait long *tigal*. Nau,

ol i putim de tumoro. Orait, ol i kisim stik na spia tu, ol kisim, na kowawar bilong pait tu, ol i mekim bikpela medsik tu
350 long winim *mbandi-alambandi*. Na *mbandi-alambandi*, ol i no harim, liklik tok ol i no harim.

Ol *kamblal-alambandi* ol i mekim medsik bilong guria, wanpela pisin, mipela kolim *kaindse*, em dispela em strong bilong *kamblal-alambandi*. Dispela strong i no i stap long *ngego*, i stap long
355 *tigal* tasol. Orait, ol i mekim dispela medsik long kowawar, ol i putim blakpela pen. Dispela blakpela pen tu, ol i mekim medsik tu.

Em nau, moningtaim tru, ol i kam bung nau. Inap seven klok taim, ol i go long *ngego* nau. Na *mbandi-alambandi* sampela i stap long
360 haus, ol i no save, sampela i stap long *ngego*. Orait, ol i kamap nau, ol i tulet long kisim stik. Nau ol i paitim *mbandi-alambandi*, na ol i bagarapim tru. Ol i brukim het, sampela i brukim bun tu. Nau wanpela bilong *mbandi-alambandi* i stap long haus, ol i go gen long haus, ol *kamblal-alambandi* i go, paitim
365 ol. I kam raunim *waak*, raunim *ngego* nau ol i singsing i go i kam. Pinis, ol i kam long *tigal*. Winim ol pinis.

Na *mbandi-alambandi* ol tok: «Oh, tenk yu tru, yu kisim strong bilong mi pinis. Ating bambai yu kisim ples bilong mi na mi go *mbambungu* nau.» Em dispela samting ol i no wokim yet, ol i no ken
370 ..., ol i no paitim yet, ol i no ken kisim *ngego*, nogat tru. Ol i winim *mbandi-alambandi* pastaim long pait. Orait, bihain ol i dsends i go long *ngego*, ol *kamblal-alambandi* ol i go *mbandi*. Na *mbandi-alambandi* i go *mbambungu*. Em dispela dsends i olosem. Em tasol.

Keman:

375 Dispela ol *kamblal-alambandi* em i go kisim ples bilong ol *mbandi-alambandi* bipo ol i stap. Em i go i stap dispela nupela *mbambungu* nau, bambai i ken lainim dispela *wakin*. Orait, em i no ken kisim pastaim na bihain em i kamap *mbandi-alambandi*, nogat. Em i bikpela samting. Orait, dispela *mbambungu* bambai i lainim em long
380 bus. Ol karim tupela hap plang i go, lainim em. Huset i save, em i go holim stik, em i lainim na narapela, *kamblal-alambandi*, i holim stik tu na *mbandi-alambandi* tu, tupela i holim na i save lainim. I go i go, han bilong ol nupela *mbandi-alambandi* i strong. Olgeta i kamap, ol tok: «Oh. Gutpela, bambai yu ken holim
385 *wakin* na yu ken sindaun long *ngego*.» Em *mbambungu* i save tok olsem.

Bubari:

Dispela olgeta sia bilong sindaun, i stap insait long hausboi, em i kamap *mbandi-alambandi*. Dispela ol liklik sia bilong wan wan man long hausboi, *mbandi-alambandi* em i go, i go long *ngego*.
390 Orait em i sia tasol bilong sindaun. Dispela sia bilong paitim tanget, Sikundimi, em bilong en tru na em i pos bilong en nau dispela *mbandi-alambandi* nau. Na *mbambungu* em i lukluk tasol, wanem samting *mbandi-alambandi* longlong, em bambai i tok: «Em i go olsem, yu no ken longlong.» *Mbambungu* bambai sindaun tasol,
395 tok tasol long maus, em i no holim o ..., nogat. Em i no ken sanap long holim dispela samting, olgeta samting bilong hausboi,

nogat. Tok tasol.

Keman:

- Em hia em i wanpela singsing bilong *ngego*, mipela kolim hausboi, o haus tambaran. Na em i wanpela singsing bilong en, em
400 *wakin mbangu*. Na dispela *wakin mbangu* em ol i laik kirapim *wakin* insait long *ngego*.
Em *wakin* i gat tupela rod bilong en bilong kirapim long hausboi, mipela kolim *ngego*. Na taim ol i wokim nupela hausboi, ol i save kirapim *wakin*. Dispela *wakin* ol i wokim nupela hausboi, ol i
405 kirapim ol save kolim olsem long tokples ol i kolim *mineotimbut*, na tok pisin ol i tok bilong stretim ploa bilong hausboi, ol man i ken i go na stretim ploa bilong hausboi. Na taim ol i laik kirapim dispela long san, ol man tasol ol i toktok. Ol i toktok insait long hausboi, ol meri i no ken save. Bai ol i go tasol na
410 ol katim narapela wel banana, mipela kolim *kumbra*, dispela banana.

Yensan
Bubari/Keman
K 25/1

Text 40

Keman:

- Orait, bai ol i kisim dispela lip bilong banana i kam, mipela kolim *kumbra* long en. Bai ol i katim, bungim i stap, long ples ol i katim, ol i no ken karim, long ples ... i kam.
Orait, bai ol i kam kisim kaikai, waswas. Ol i stap, ol i stap
5 nau. Apinun bai ol i go daun long seven oklok taim samting, bai ol i go long haus dispela *wakin* i stap long en, bai ol i go kisim long haus. Ol i kisim i kam nau, bai ol i kam insait long hausboi. Orait, bai ol i kisim tupela sotpela *mambu* bilong winim, mipela kolim *kuragwa* long dispela hap mambu. Ol i kam winim
10 narapela long *damangego* bai em i singaut i kam long *gumbungego*. Kam nau long *damangego* bai em i singaut i go long *gumbungego* olsem: «u-ä u», bilong *gumbungego* bai i bekim: «u-ä, u», bai long *damangego* em i kirap i tok olsem «mak, mak, *kamlal-alambandi melewuä* (*melewuäge-eh*).» Long *gumbungego* tu, bai em i bekim, wan
15 kain olsem em i tok.
Orait, bai *wakin* i kirap. Bai ol meri em i slip long haus ol i kirap nongut nau, ol i kisim ol pikinini, kamap nau, bai ol i tokim ol nau, tokim: «Yupela no ken singaut strong, pait nabaut na krai, mipela no ken pairapim wanpela samting.
20 Em nau ol i kirapim *wakin* nau. Mipela no gat pik, mipela no gat samting bilong baim pik long narapela man.» Mama givim skul nau long wanpela wanpela haus. Ol mama ol i kirapim ol pikinini, ol i skulim ol pikinini, na ol pikinini mas harim pastaim. Orait ol i go bek long bed, ol i slip. Dispela samting i kirap i stap.
25 Long nait i kirap i stap. Ol i kirapim i stap nau. Dispela ol banana hia, olsem lip banana bilong wel banana mipela kolim *kumbra*, bai ol kam banisim yet long dispela nait yet, em ol pasin

- bilong *mbandi-alambandi* yet, bai ol i banisim nau hausboi. Ol banisim raun bai dispela samting i stap nau.
- 30 Insait long ples bilong dispela tupela garamut bilong kirapim *wakin*, i gat wanpela liklik banis bai i stap. Ol i putim mambu, ol i putim liklik banis insait gen. Na long tupela doa bai ol i wokim kan, bai ol i wokim olsem kan tru, ol i wokim long hap limbum, mipela kolim *myaumbe*.
- 35 Ol i kisim dispela samting, wokim olsem kan na putim ...
Em dispela kain soa ol putim long doa. Em man i kisim puspup em i no ken i go insait long dispela, em tambu tru. Man em i puspupim meri bilong en i no ken i go insait long dispela banis, long meri bilong en na long pren meri tu, man i puspup i no ken i go insait
- 40 long dispela ples *wakin* i stap long en. Nau *wakin* i kirap i stap, sapos wanpela pikinini em i krai, insait long ples, nau ol harim. Em yet long dispela banis olgeta man i redi tru, na i stap. Aresait em i go long haus. Em i mas putim mal em i mas go em i kam insait long hausboi long ples *wakin* i stap long en, em
- 45 bai rausim malo bilong bai em i putim i stap long bed, em i hangimapim long huk.
Nau taim i gat trausis tu, sapos dispela *wakin* i stap, i go insait tasol, rausim trausis redi(?) tasol na stap. Sipia bai i go sanapim planti tru long redi i stap long hausboi.
- 50 Taim wanpela pikinini i krai ol i pinisim *wakin* nau, *wakin* bai i no ken moa krai. Lusim krai bilong *wakin* nau, bai ron i go painim wanpela pik, em i wokabaut long ples, sutim tasol. Maski pik bilong narapela man, sutim pinis, ol karim i kam long hausboi ol kaikai. Na bihain *wakin* i kirap gen. Nau dispela pik, em pikinini
- 55 bilong huset man i krai, em yet em i baim, olsem man bilong kaikai pik i no ken baim. Wanpela meri em i brukim paiawud tu, em wankain lo tasol, em i no save meri laikim brukim paiawud na em i pairap strong long ples, em wankain trabel olsem ol i kilim pik. Taim *wakin* i stap na sapos ol sampela man long arere arere i
- 60 kaikai bikipela buai nau tromoim skin buai i stap, na man i sindaun long dispela samting, em *mbandi-alambandi* na dispela ol *nyamun-alambandi*, i kam na painim. Orait bai ol lusim *wakin* nau, na ol i tok: «Oh, mipela kaikai bikipela buai nau *wakin* ol i mekim slipim pinis.» Orait, bai ol i kirap nau, painim dispela bikipela
- 65 buai i go, ol i painim ol i kisim ol i kam givim nau, bambai *wakin* i kirap gen.
Dispela *wakin* em i save stap antap long floa bilong hausboi, na i stap insait long liklik banis olsem man bilong save long kirapim *wakin*. Sapos ol i stap na sapos man nating em i kaikai wanpela
- 70 bikipela buai, ol i painim skin buai, bai em ol tok tru: «Yu kaikai bikipela buai olsem na ... i stap, bilong wanem yu kaikai long ai bilong mi olsem?» Orait bambai em i slipim *wakin*, mekim indai, pinisim. Orait, bai ol i mas painim dispela buai, huset man i kaikai dispela buai ol i toktok nau: «Bai em yet i go
- 75 painim bikipela buai i kam.» Orait bai *wakin* i kirap gen.
Na long gaden tu, maski gaden, suga bilong yu i stap, kumu i stap o gaden yam i stap huset, taim *wakin* i stap ol i go kisim samting bilong yu, kisim nating long gaden bilong wanpela wanpela man.

- Bikos man bilong gaden i no inap tok, em dispela ol i kolim olsem
80 *wakin nyengesewan*, tok tambaran i kisim supsup, tok pisin tok
olsem.
- Orait dispela samting ol i kirapim (long singsing), paitim i
stap, inap long paip mun taim, mekim sikis mun nau, bai ol i go
long bus, long kisim ol bilas bilong kamapim *wakin mbangu* nau,
85 bai em i kamap olsem singsing nau.
- Ol i go long bus, bai ol i kisim kru bilong limbum, mipela kolim
nyaomangen, na bai ol i kisim *bendsin*, narapela kain limbum
mipela kolim, ol i kisim lip bilong en. Na dispela limbum tu, bai
ol i kisim kru bilong limbum, mipela kolim *yangendsan*, tokples.
- 90 Na bai ol i kisim *mbandi*, na ol kisim i kam long ples. Kisim i
kam long ples nau, bai ol i wokim, ol i wokim gutpela bilas tru,
naispela. Na narapela kain plaua, mipela kolim *agit*, na *karainga*
agit mipela kolim. Na ol kisim *mambanmandsi*, em ol save karim i
kam, em wanpela kain plaua tu i stap long bus. Karim i kam nau,
95 ol i wokim naispela tru ol i wokim tupela ol i kolim Pisin na
Pisineragwa, long dispela. Na tupela ol i sanapim pinis, ol i
kolim Kaboindimi wantaim Arambewan. Bai tupela sanap i stap.
Long nait yet, bai ol i kirapim dispela samting. Rausim olgeta
lip banana i go, bambai ol sutim kru bilong sagsag, mipela kolim
100 *simbara*. Bai ol i wokim *simbara ndimba*.
- Mipela kolim olsem banis long kru bilong sagsag. Orait, bai ol
meri i slip tasol, ol meri pikinini, bai ol i kam, bung tru ol i
lukim dispela samting i kamap stap. Man i pen(?) tru, bai tupela
singsing i kamap yet bai singsing i stap. Em mipela kolim *ndira*
105 *mbangu*, em tupela meri singsing. Tupela singsing i gooo, inap
long apinun nau, samting olsem por oklok taim, em nau, bai *wakin*
mbangu em i laik kamap. Meri i no ken makim. Man tok tupela man
bai singsing, nogat. Dispela tupela man yet i singsing, tupela i
no *mbandi-alambandi*, tupela i no *kamlal-alambandi*, i no
110 *ndirugwi*, i no *ngorisipma*.
- I tambu tru long ol dispela *alambandi*, i no ken singsing, em i
rab(?) singsing tru. Em long wanpela man tasol yet, em i bilasim
long graun long (*timblal?*)-*alambandi* yet. Na ol i save kamap
singsing ol i singsing, em long *mbambungu* wantaim *sitndsali*.
- 115 Orait, tupela bai i kamap nau. Ol i kisim nating tupela man, ol i
no makim na ol i kisim. Tok orait namba wan bilong
mbandi-alambandi bai em i tok, huset tupela man bai em i
singsing. Na tupela man i kirap nongut tasol, tok: «Oh mipela bai
singsing?» Tok: «Yes, yu tupela bai singsing.» Orait, putim graun
120 long pes bilong tupela, bilasim tupela nau, bambai tupela
i kamap. Tupela kamap singsing i go. Ol i wokim liklik banis
stret long doa bilong hausboi, yu go long plegraun bilong hausboi
i go, yu go arere bilong en tru. Ol i sanapim tupela kakaruk i
stap.
- 125 Orait, tupela, dispela singsing *wakin mbangu* em i laik kamap, bai
em i kamap wantaim wanpela kain spia mipela kolim *mivi*. Ol i
skulim bun bilong pik long en, mipela save kilim pisin long
dispela samting. Orait, tupela kisim, bai tupela singsing i go
autsait, tupela i go sutim kakaruk, long *mivi*. Pinis. Tupela

- 130 tanim em i kam, tupela tanim bek nau, em i kam i go insait long hausboi. Em nau ol man sindaun long hausboi, bambai ol tupela samting long mumut nau. Tupela mekim nais nau, dispela *alambandi* wantaim Kagwui, *alambandi* wantaim Kaboindimi, tupela longpela samting moa. Nem bilong tupela em Pisin na Pisineragwa. Em tupela
- 135 bai mumut nau, na ol man long hausboi, bai ol i kisim spia nau na raunim ol meri pikinini.
Ol i ronowe i go. Orait bai ol i pulim long kanda dispela samting i go pundaun. Na wan, tu, olgeta man long hausboi i kamap na mumutim olgeta pipia bilong en, wantaim ol i fulim i go long
- 140 bihain bilong hausboi, ol i go lusim dispela samting. Na i no gat wanpela pipia moa i pundaun na stap, nogat tru. Na pes em i sanap long en tu, wan, tu ol i karimapim pinis, na ol i laik holim, ol i krungutim em, i kamap olsem graun. Ol i tromoim(?) tupela i sanap nating hia, long graun nating long man i wokim, ol
- 145 i ting olsem, i kamap tasol na i stap. Taim yet ol i kamautim dispela, ol lainim ol meri, ol save kapsaitim tupela garamut, ol i save pulapim wara, liklik wara i stap insait long dispela tupela garamut, na ol i save paitim, em krai bilong em save moa. Long dispela naus(?) yet bai ol i kapsaitim tupela garamut nau,
- 150 wara i stap insait long garamut, tumbuan i go aut, ... garamut nating.
Dispela banis *wakin mbangu* kirap long en, i gat narapela singsing i stap, long nait. Long nait nau, i gat het bilong man, ol i save rerim insait long hausboi na em i stap olsem. Dispela ol het
- 155 bilong man, ol i putim long insait long hausboi, na i stap. Em ol, i no het bilong wanpela man long Korogo holim pirua bilong ol Yensan i stap we, i nogat tru. Wanem ples tru, ol i Palimbei, na Malingei o narapela i stap. I no inap kisim nating het bilong wanpela man long narapela ples. Dispela het bilong man na meri ol
- 160 i kisim, em ol i kisim het bilong man long as ples tru, ol man bilong mekim ples pastaim. Mipela kolim *tipma-nimba*.
Ol i save kisim het bilong ol. Putim i stap, orait, bambai ol i kirapim *mbatngawi*, putim het bilong man antap long wanpela stik, na ol i makim man, bambai *mbatngawi* em i kirap long nait, na
- 165 pikpela singsing i stap i go tulait.
(J.S.: Nem bilong dispela singsing: *mbatngawi mbangu*?)
Taim *wakin mbangu* pinis, na long nait dispela *mbatngawi* i kamap. Em i no wanpela singsing nating, em olsem kirapim ples. Na dispela ol het bilong man ol i kisim, em ol bilong *tipma-nimba*
- 170 stret ol i man bilong asples tru, ol i kisim nau na ol i kirapim dispela. Em, ... dispela long tokples mipela save kolim olsem (unverständl.).
Ol man bilong ambun tru bilong ples i kirap. Em dispela kain samting, ol i kirapim na sik i no ken kam tumas long ples, na indai tu i no ken bikpela tumas long ples, na kaikai bai gutpela
- 175 long olgeta wara, bilong nogat kaikai long raunwala, na baret na long Sipik em bai gutpela tasol. Olsem ol i kirapim tasol dispela. Dispela singsing hia, em bilas bilong en i olsem, long dispela singsing het bilong man ol i putim long wanpela hap diwai, na ol i wokim olsem namel bilong man, na i gat kanda ol i

- 180 raunim, na ol i putim sampela tanget, mipela kolim *kawa*.
 Na antap long het bilong dispela man, i gat sampela *kangaka*, long
 gras bilong kakaruk mipela kolim *laga*, sam gras bilong kakaruk i
 stap bihain tru long kakaruk, ol waitpela gras bilong kakaruk. Na
 sampela, em ol kina hia, mipela kolim *nyao*, bai ol i ropim olsem
- 185 tenpela o fiftinpela, o twelfpela, bai ol i putim long bros
 bilong en i go daun, hangimapim olsem raun long nek bilong en i
 go daun. Na i gat paia, bai em i holim. Dispela paia, i gat
 wanpela man bilong holim na singsing, na narapela man, bambai em
 i go klostu long en, em i soim paia i stap klostu tru long han
- 190 bilong en.
 Ol i (iusim?) dispela samting, em i holim na em i singsing, paia
 i ken i go long dispela mak. Dispela banis ol i wokim long mak
 tru bilong man i putim han i go antap. Na em i wan kain tru long
 dispela samting, ol yet ol i makim. Pinisim long nait, ol (*ndse*?)
- 195 wokim dispela banis. Long dispela paia bai ol man sanap autsait,
 ol meri bai lukluk tasol autsait, ol i no inap lukim dispela
 samting. Ol meri lukim em dispela samting *mbatngawi* yet holim
 paia na em i singsing, nogat, i gat narapela man i holim paia na
 em i singsing na narapela man karim dispela, long stik.
- 200 Na em i tanim, em i tanim wantaim dispela paia. Dispela paia bai
 em i makim tru han bilong en, em i stap olsem long han bilong en.
 Em i save kirap long garamut. Em i kirap long garamut.
 Em i kirap long garamut i gooo. Tupela taim bambai em i kirap
 long garamut na singsing. Pinis, bambai em i kirap gen long
- 205 mambu. Bai ol i winim mambu ol i kolim Mangran.
 Bai ol i winim mambu, bai em i kirap popela taim. Em bai i kirap
 long mambu na i singsing. Pinis gen, bai lusim mambu i kam long
 garamut gen. Bai popela taim tupela em i kirap na bai singsing
 long garamut. Dispela singsing em i no bilong san, i go tulait
- 210 nau, i go seven oklok, bambai ol i pinisim dispela. Dispela
 singsing bai pinis long seven oklok, long moning.
wakin mbangu em i pinis olgeta. *wakin mbangu* em i pinis nau, em
 dispela *mbatngawi* i karimapim em.
 Bubari:
 Orait, dispela *wakin mbangu* gen i laik kirap long wanpela ples.
- 215 Na huset *mbandi-alambandi* ol i no katim skin long en, bambai yu
 go insait long dispela banis yet *wakin* i kirap na ol i save
 paitim garamut. Na ol i no ken kolim *mbandi* long dispela man i go
 insait long dispela taim *wakin* i kirap nau na ol i paitim garamut,
 nogat. Bai ol i ken tok: «*wakin mindse tseganda*.» Em i stap long
- 220 banisim dispela man. Orait, dispela *wakin mbangu* i go kamap
 pinis, tumoro moning, bambai i ken autsait nating, nogat, i no
 wanpela *mbandi* i ken i go antap long skin bilong en, nogat.
 Olgeta kain bilong *mbandi* dispela man em i no ken save, bihain
 arapela ol *mbandi* tru i go long dispela banis, bai em i ken lukim
- 225 kain bilong *mbandi* long dispela banis yet. Dispela man em i no
 ken lukim ol kain bilong *mbandi*, nogat, em i kamap nating, em i
 longlong man. Bihain orait, *mbandi* tru i go long banis, em, bai
 lukim pasin bilong *mbandi*. Em tasol.
 Dispela taim ol i wokim banis bilong paitim garamut *wakin*,

- 230 dispela man i go insait, orait, papa bilong en i kisim buai, daka na kisim kakaruk tasol, i go givim man bilong katim skin tasol. No gat bikipela pe olsem bipo ol *mbandi* i go insait na ol i wokim olsem, nogat. Em liklik samting tasol. Em i ken slip long kanu ol i ken katim skin bilong en, na kandre bilong en i ken
- 235 holim.
Dispela singsing *mbatngawi mbangu*, taim nating tu, ples no gat kaikai, na planti man tu save indai, em nau bai ol i kirapim gen. Kirapim nating, ol i wokim banis. Orait, ples bambai i go i orait, na no gat planti sik tu na ol man tu i no ken indai, na wel
- 240 kaikai tu i ken kamap long raunwala o long baret, o Sipik tu. Ples i ken i go gutpela. Ol i save wokim olsem, dispela *mbatngawi mbangu*. Em i bikipela samting tru bilong mekim oraitim ples, bilong kirapim ples.
Na dispela *wakin* ol i kisim i go long hausboi na ol i save paitim
- 245 garamut long en, *wakin nambu*, tupela. Arambewan, em i olsem biknem, biknem bilong *wakin*. Arambewan em i save toktok insait long *ngego* olsem i tok olsem. Orait, tupela *wakin* nem, nem bilong tupela nau mi laik toktok. Arambewan bilong *nyame-nimba*, Kaboindimi bilong *nyawi-nimba*. Na tupela *wakin* nau,
- 250 Ndsimbenagwan na Kaboindimi, tupela save i stap insait long haus. ... Ol paitim garamut i stap i go pinis.
Orait, Ndsimbenagwan bai i kam i stap long Yensan. Na Kaboindimi bai i go long Kanganamun, ol i save kisim olsem. Sista bilong tupela, nem bilong en Tipmagasen na – , mi lusim narapela sista
- 255 bilong tupela, nem bilong en. Sista Tipmagasen.
Dispela tupela *wakin nambu* Ndsimbenagwan na Kaboindimi, taim Palimbei i laik kirapim *wakin*, ol i kam (...?) no ken strong, nogat. Ol i kisim tasol i go, no gat tambu bilong en, nogat tru. Ol i ken kisim tasol i go na kirapim *wakin* long Palimbei. Long
- 260 Kanganamun tu, olsem, long Yensan tu, olsem.
Taim *mbandi-alambandi* kirapim dispela *wakin* long *ngego*, *ndirugwi-alambandi*, na *kamblal-alambandi* i no ken i go long *ngego*, nogat tru, bikipela tambu. Ol i no ken i go, ol bambai i stap autsait tru. Dispela *wakin mbangu*, wanpela bilong mipela
- 265 Yensanmoro na Yangunbwi, Wanmoro, Moema, wanpela bikipela man, em i las man em i indai, orait ol i ken kirapim *wakin mbangu*.
Long wanem, em i las man mipela i stap long *wakin nambu*, na ol arapela ol pamili nating, i no inap. Las man indai olsem ol i ken kirapim *wakin mbangu*, nogat. Em mipela tasol. Nau ol
- 270 Ngragen-Nambak tu ol bilong ol las man em i indai, ol tu, ol i ken kirapim *wakin mbangu*. (Dispela taim) mipela i stap long *wakin nambu*, mipela i stap long *nyame-nimba*, Wanmoro na Yensanmoro. Na ol Ngragen-Nambak em ol i stap long *nyawi-nimba*. Em i tupela grup, mipela i stap long *wakin nambu*.
- 275 Dispela taim ol i kirapim *wakin mbangu* long Yensan, mi manki yet. Mi no klia, na mi lukim tasol, mi no klia tru.
Dispela taim ol i wokim nupela hausboi long Yensan. Em, mi lukim. Na long Palimbei tu, mi klia olgeta. Na ol i kirapim *wakin mbangu*, longtaim liklik. Dispela ol *wakin mbangu* ol i kirapim,
- 280 sampela taim nating nau, nait dispela *wakin*, ples i bagarap tru.

No gat kaikai. Nau long nait ol i kirapim, tumoro long moning, ol i kilim pik, ol i kilim dispela *wakin*.

Ol i kirapim nating, long wanem, ples i bagarap tru, no gat kaikai na ol i ken kirapim nating tu, no gat *mbangu* long en. Wapela nait
285 tasol. I stap tulait, tumoro moning, ol i kilim pik, kilim em, em pinis.

(J.S.: Olsem ol i save wokim sampela taim long Ngaikorobi na Nangusap, taim i stap long Yensan?)

Yes.

290 (J.S.: Wapela taim long Ngaikorobi?)

Yes.

mbatngawi mbangu tu, i no long dispela taim *wakin mbangu* i kamap long san na long nait tasol, em i save kamap, tulait moningtaim ol i pinisim. Na sampela de ol save lukim ples tu, ples i

295 bagarap, no gat kaikai samting, planti man i bagarap long sik o ol i dai, ol i save kirapim pim nating.

(J.S.: Long pait, tu, long pirua, sapos planti man ...)

Taim planti man bilong mipela ol narapela pirua ol i kam sutim, mipela no gat strong, em nau ol i ting kirapim gen, *mbatngawi*

300 *mbangu* nau, ples i go strong nau. Orait, em mipela bekim gen pirua bilong mipela bipo ol i sutim long mipela. Orait, mipela save bekim gen. Dispela het bilong man, ol i kisim bilong *tipma-nimba*, long wanem, dispela strongpela ples hia, i kirap nau na i save givim strong long olgeta man long ples.

Keman:

305 Em wapela singsing bilong hausboi gen, nau bai mi tupela i toktok. Em dispela singsing mipela kolim *kwangusemeli mbangu*. Dispela singsing mipela kolim *kwangusemeli mbangu* em i singsing bilong hausboi mipela kolim *ngego*. Kamap bilong en, em i save kamap olsem: Ol man long ples hia, ol i wokim wapela

310 gutpela bikpela kanu. Orait, bambai ol i givim paia long kanu, ol i laitim paia long kanu, bai ol i kirapim dispela *mbangu*, *kwangusemeli mbangu*. Ol i ken banisim hausboi, na inap long paip mun, por mun samting, ol i ken i stap yet long banisim na rererim dispela singsing.

315 Em i no isipela singsing tu, em i hadpela singsing tru. Taim bilong san ol i wokim samting bilong dispela singsing, ol i wokim bilas bilong en i stap. Long olgeta nait, na long de, mas dispela Kwanguse, mas is stap. Dispela Kwanguse em i stap insait long hausboi olsem ol i hatim dispela ol singsing. Na

320 bambai em i ken i stap long nait, olgeta nait, i stap i go. Olsem ol i givim paia long dispela ol bilas na long dispela singsing.

Bai olgeta nait ol i olsem yet, sindaun olsem yet. Long san tu, ol man wok i go, pinisim wok i kam. Haumas tri, popela man i stap, ol i kirapim i stap. Ol i mas givim paia long ol dispela

325 singsing i stap. Inap tupela banis bai i stap. I gat tupela banis bai i stap. Liklik banis i stap insait, em i bilong singsing i kamap. Na bikpela banis em i longpela tru, em i stap autsait.

Em i bilong *windsumbu*, dispela banis i stap autsait mipela kolim *windsumbu ndimba*, em i banis bilong dispela samting, *windsumbu*,

330 bai i go antap. Na i stap insait mipela kolim *ngongo ndimba*, em i

- bilong *mbangu* i kamap long en. Na taim ol i stap insait long dispela banis, olsem paip mun, na por mun samting.
- Orait, bambai ol i makim de bilong singsing. Makim de bilong singsing i kamap, insait long hausboi tasol. Ol man tasol, ol i
- 335 putim de, na ol i go nabaut long bus. Ol i bruk nabaut, lain man ol i go long bus, ol i kisim ol narapela limbum, mipela kolim *bendsin*, samting ... limbum, kru bilong limbum, mipela kolim *yangendsan*, ol i kisim *mbandi*. Insait long dispela banis, i gat tupela pis, ol i wokim long diwai. Ol i wokim long diwai, ol i
- 340 mekim liklik hul insait, olsem kes. Na i gat hap ples bilong man i holim han, i gat handel bilong en.
- Na ol i mekim hul i go daun na wara ol i makim long pinga bilong han. I gat liklik wara long dispela hul. Bambai ol i holim na tupela man bai i go sanap na sutim dispela samting i go daun long
- 345 hul. Na i pairap olsem bomb. Em i bilong kolim olsem pis, go daun insait long hausboi, pis i kalap insait long hausboi. Tokples mipela kolim *kami*, mipela kolim Kamiendarwan, mipela kolim long tokples. Na narapela tok mipela kolim Kamagwat, tupela samting.
- 350 Maski Yensan i gat dispela kain singsing mipela kolim *kwangusemeli mbangu*, na Korogo i no harim, Malingei i no harim, Kanganamun i no harim, bambai harim long pairap long dispela pis, na bai ol i tok: «Oh, wanem ples i gat singsing nau?» Bai ol askim, askim, i tok: «Oh, Yensan, Yensan i gat dispela singsing.»
- 355 Bai ol i save olsem.
- Ol man i go pinis long bus na kisim bilas bilong singsing. Samting bilong bus i kam redi pinis. Em bai ol *windsumbu* bai i go antap. I go antap nau, bai ol i makim de bilong singsing i kamap. Bai ol i tromoim tanget i go daun, bai ol i pasim tanget,
- 360 haumaspela de bambai ol i mas wokim long rop. Dispela de i kam, dispela de bai singsing i kamap, bai *windsumbu* tromoim dispela samting i go daun. Man bilong ples ol i hamamas long kisim de bilong singsing. Bambai ol i givim sampela samting mipela pasim wantaim sagsag na kokonas, mipela save kolim dispela samting
- 365 *mendsa*. Bambai ol man long ples mas sutim i go antap na givim ol, givim ol dispela *windsumbu* na ol i go daun bek. Ol i putim de pinis, em bai wanpela kain singsing bai i stap gen.
- Taim ol i kisim de pinis, dispela singsing mipela kolim *ndsoke*, olgeta apinun bai *ndsoke* i stap. *ndsoke* i staaaap, i go inap
- 370 long eit oklok o hap past eit sampela taim. Sampela taim i go long nain oklok. Orait, pinis, bai *ndsoke* i pinis nau. Bambai narapela singsing gen long nait bai kirap insait. Bai tupela pani man bai i stap. Wanpela i makim man, em ol i kolim nem, Awandu. Na wanpela pani man i makim meri, bai ol i kolim nem,
- 375 Yeresiragwa.
- Taim dispela tupela samting i laik toktok, bambai ol meri pikinini, bai ol i kam bung tru long arere long hausboi, long banis autsait. Ol i stap nau, bai ol i tok olsem, long tokples mipela save kolim olsem Yeresawan *ndagimbe*(?). Dispela kolim
- 380 Yeresawan wantaim Awandu, bambai tupela i kamap na toktok na tupela ... i stap. Na tupela wokim moa pani, em i bikpela kirap

long dispela nait. Bikpela kirap long dispela nait bai i goooo,
inap long samting olsem ileven oklok.

- Olgeta meri pikinini aut bek i go long haus, ol i kilim dispela
385 samting. Em nau Kwanguse bai i start nau, Kwanguse i
start, bambai i go bringim moningtaim. Olgeta taim bai olsem,
olgeta de. I go nau na bambai taim tru bilong dispela singsing i
kam nau. Taim tru bilong dispela singsing i kam nau, bai
windsumbu bai ol i kam nau.
- 390 *windsumbu*, sampela *windsumbu* bai ol i kam long rod i go insait
long Nangusap. Na em ol *windsumbu* bilong ol man long
Wuenguandsap, na ol dispela man long Iatmul Lenga, bai ol i kam
long dispela rod tasol, i stap insait, olsem ol man bilong
Mevimbit, (ol) i save kolim olsem *windsumbu* long Mevimbit.
- 395 Bambai i kam long dispela sait, long dispela rod tasol. Rod i go
daun long Kanganamun, em bai *windsumbu* bilong ol Suarande bai i
kam. Suarande na dispela *windsumbu* bilong ol Ngragen-Nambak, na
bambai em tu i kam, em i kamap long hap, em bai ol i kisim em
long kanu. Ol i kam insait nau, bai ol i kamap.
- 400 Dispela taim *windsumbu* i laik kamap, bambai mipela mas kisim ol
kokonas na selim kokonas pinis, rausim gut dispela ol pipia
bilong kokonas, klinim tru long naip, na long skin kina bilong
sikrapim gut pinis. Putim blakpela graun na makim gutpela
gutpela (*ngara, kava*,) long graun bilong makim. Suga mipela katim
405 na givim, mipela holim, mipela stap. Taim ol *windsumbu* i kam
insait bung pinis long hausboi. Bai mipela i ron i kam. Wantaim
mipela ron i kam mipela mekim nais, na mipela sutim dispela ol
het bilong wel mambu. Em mipela sut i go insait long banis
wantaim kokonas na suga mipela sutim wantaim long banis,
- 410 karimapim banis.
Ol man i stap insait long hausboi tu, ol lukaut, ol i mas lukluk.
Ol i no lukluk, wanpela trikim, huset man, bai mi ken kisim
nongut tru. Ol i mas lukluk, ol na ol hap suga bai ol i go paitim
nabaut long garamut na insait long pos. Ol man mas lukluk na ol
415 hait gut na i stap. (Hait nabaut long pos?). Mipela i kam namba
wan taim, mipela tromoim samting i go bek gen. Bilong ol manki,
bikpela man bai olsem lainim mipela. Ol manki i wokim olsem. Na
namba tu mipela i kam gen olsem. Namba tri mipela i kam olsem,
mekim por, em bilong kamap nau. Mipela bai i kam, mekim nais nau,
- 420 bambai *windsumbu* kirap nau, em i kamap nau.
Orait, bai ol i sutim dispela ol sagsag i go antap, ol i sut i go
antap. I no olsem ol i givim nating, givim kompani, nogat, ol
windsumbu i kamap olsem pamili pamili. I gat *windsumbu* bilong wan
wan pamili i kamap i stap. Taim dispela ol *windsumbu* tu ol i
425 kamap i stap, em ol i no man nating kamap, ol kandre tru, ol
windsumbu bilong mi (kolim wanbel?). Em kandre bilong mipela tru
em i go antap, long *windsumbu*. Long ol Yensanmoro tu olsem, em ol
kandre bilong ol tru. Ol pikinini bilong ol karim ol pikinini, em
dispela pikinini yet mi go antap. Na bai ol i kisim stret ol
430 kaikai ol i givim long en. Em bihain nau ol kamap i stap.
windsumbu i laik i go daun. Em *windsumbu* i go antap na kamdaun
bilong en ... I gat ol sarep bambai em i holim, i kam na i stap,

- dispela *windsumbu*. I stap nau, taim dispela banis ol i laik brukim, ol i no ken wari long *windsumbu*, i standap, nogat em yet, 435 em i ken sam(?). Dispela samting *windsumbu* em i kamap i stap. Ol i kirapim ol indaiman bilong ples, bilong ol *tipma-nimba*. Ol kirapim nau na ol man i stap. I no ting bipo em porman bilong yu dispela man em i kamap long *windsumbu* i stap. Nau dispela taim em i (luk save?) long yu na bambai em i (selim?) yu. Yu mas, i gat 440 pred long en.
- (Em i spak pinis, em i no gat save, gutpela save bilong save long yu, yu porman bilong en na yu, yu bilong en. Em bai mi kisim spak pinis na i stap.)
- Orait, taim ol i laik rausim banis, ol *kamblal-alambandi* kamap 445 nau, na ol i rausim banis, ol i katim nabaut dispela kru bilong limbum. Na dispela ol limbum ol i banisim samting long en, banis long en. *windsumbu* em i stap em bai em yet, em i kalap i go daun, na ol pait wantaim. Na huset *kamblal-alambandi* em i no lukluk gut long en. –
- 450 Bai em i go daun, putim sarep nau antap long en na kisim nongut tru dispela man, bai sarep i kukim(katim?) en. Ol i wokim olsem bikipela pait long taim long *ngego* banis ...
- Ol paitim wantaim ol *windsumbu*. Pinis. Ol kamaulim olgeta diwai, rausim nau, insait nau dispela liklik banis i stap insait. Na ol 455 meri pikinini i no lukim en. Taim nau bilong ol rausim banis, bikipela banis autsait, *windsumbu ndimba*, em aresait, ol i rausim. Em banis, em nem bilong en. Insait long liklik banis em *ngongo ndimba*, ol i kolim em *ngongo ndimba* stret na em i stap insait. Orait, em nau, bikipela nais i kirap insait long dispela 460 liklik banis. Dispela liklik banis, ol meri i no save, ol i ting dispela banis em yet i wokabaut.
- Na ol man ol i save na wokim long save bilong ol, olgeta mambu, ol i kisim as bilong mambu, ol i paitim long stik. Ol i hamolim pinis olgeta, na mekim ol na planim i go antap. Bai 465 taim ol i laik soim dispela banis i go i kam, em bai em yet wokabaut i go nau na wokabaut i kam. Wokim gutpela banis tru, dispela banis, ol lainim dispela samting mipela kolim *mbandi*. Ol i lainim longpela lain i go raun pinis, na i gat narapela ol i pasim olsem i go raun. Em i kamap naispela tru. Bai ol meri 470 pikinini i stap autsait na ol i lukim i kamap olsem nupela samting, na ai bilong ol i suit tru bilong lukim. Na i gat wanpela mambu, ol i winim insait long hausboi, ol i kolim Mangra. Dispela mambu ol i tok olsem ...
- Long dispela ...(?) tru bilong kamap. I gat het bilong man i stap 475 antap tru. Ol i putim het bilong man. Dispela het bilong man tu, em i no bilong wanpela man bilong wanem ples, em het bilong ol man bilong as ples yet, ol Yensanmoro na latmul, het bilong ol yet ol i kisim. Na ol i putim long doa tru. Na i gat nem bilong dispela samting, ol i putim, ol i kolim Meliman, doa bilong 480 kamap. Na dispela samting doa mi kamapim gutpela tru ol makim gutpela graun long en, gutpela kolor. Na ol i putim wanpela spia long han bilong en, wanpela supsup, na ol i bilasim. Dispela doa em i no doa nongut, olsem doa bilong haus tru, gutpela doa.

- Na ol i putim het bilong man antap na ol i bilasim dispela het
 485 bilong man tu. Dispela het bilong man tu em i luk olsem man,
 antap long en em i olsem man tru i stap. Nau ol i putim wanpela
 spia long han bilong en. Bai taim ol i soim banis ... Taim ol i
 wokim han bilong en long bumbum.
 Ol i wokim olsem han tru, na dispela supsup ol i givim en, em i
 490 holim tru olsem man i holim long han bilong en. Taim ol i soim
 banis i go autsait, olsem man tru i holim dispela supsup na i go
 autsait, na em i ken sutim supsup (bi)long graun, na em i kam
 bek. Taim ol i rausim dispela banis autsait, ol i kolim
windsumbu ndimba, bai ol meri pikinini singaut wantaim ol i lukim
 495 insait nupela samting, insait ... i no ken i stap nating. Bambai
 em i wok long i go i kam hia. Em i start, man i redi pinis long
 olgeta samting. Em nau, i stap nau, bai dispela singsing kirap i
 go autsait. Dispela wanpela man bilong *mbandi-alambandi*, em i
 namba wan man bilong *mbandi-alambandi*, em bambai paslain tru.
 500 Bai narapela man yet ol opim dispela doa, bambai openim dispela
 doa nau, bai wok na ol i lukluk insait long singsing i lain
 pinis. Tupela, tupela man singsing. Na tupela tupela meri
 singsing. Ol i kolim *tagwa mbangu* na *ndu*
mbangu, tupela tupela. Em ol *mbandi-alambandi*, bikpela man bilong
 505 *mbandi-alambandi* stret, bambai em i paslain long kamap.
 Na bambai olgeta singsing insait na bai ol i kamap i go autsait.
 Em nau ol i putim ... Man i maritim tripela meri na em i lusim
 pinis, em i gat tripela basket sagsag, bai em i mas putim. Huset
 man i gat wanpela meri, (huset) i laik singsing wantaim man. Yu
 510 laik singsing wantaim mi? Yu gat wanpela meri,
 mi gat tupela meri, oh sapos meri i go antap pinis long haus
 bilong mi na em i go daun i go, em i ken wokim basket (fede?)
 bilong en tu.
 Long wanem mi kamap pinis long haus bilong mi na em i go. Sapos
 515 man i go (sot?), na sista tu save wokim kaikai bilong en. Bikpela
 singsing tru, bikpela *navin* tru, bilong ol sista na kandre.
 Bambai ol i wokim bikpela *navin* tru. Ol i bagarapim pes bilong

Text 40

Yensan
 Bubari/Keman
 K 25/2

Keman:

... *mbangu*, em i kamap long porti eit, long dispela
 ples Yensan, na mi, mi manki yet, na mi lukim dispela singsing.
 Em i kamap long dispela taim, na pinis i no kamap moa long
 dispela taim.

Bubari:

- 5 Yes, dispela singsing kansel i toktok, *kwangumeli mbangu*, mi manki yet mi lukim, dispela singsing. Planti i go pinis, long war i kamap bihain, na mi no lukim. Inap i kam, porti eit, dispela singsing mi no lukim, mi stap long Rabaul. Na kansel Keman em i lukim.
- 10 Mi laik toktok long kamap bilong dispela kain singsing, *kwangumeli mbangu*. Em i save kamap long wanpela kain bilong en, mi tok pinis long man i wok bikipela kanu, em i save kamap long givim paia long kanu. Narapela kain bilong en, long taim mipela wokim nupela hausboi, na taim mipela laik putim, wokim kaven
- 15 bilong mas. Mipela wokim kundu bilong putim antap long mas, long het bilong mas.
- Orait, mipela putim dispela tupela samting, tupela kaven mipela wokim, wokim kundu, mipela putim aresait long plegraun bilong hausboi. Dispela tupela samting, tupela kundu mipela wokim, na
- 20 wokim kaven, em tokples mipela kolim *tipmeravi*. Mipela putim aresait long plegraun bilong hausboi, mipela kolim *wompuno* long plegraun. Putim aresait nau, em nau, dispela kain singsing save kirap gen. I go autsait na givim paia long dispela tupela samting. Orait, mipela save putim antap long hausboi. Taim mipela
- 25 laik putim dispela kain kundu o kaven antap long mas bilong hausboi, long dispela de singsing i kamap. Orait, dispela nait, ol man i no ken i slip long haus, ol i slip wantaim dispela mas mipela kolim *tipmeravi*. Slip tulait, tumoro moning, putim antap long mas, na bai ol man in go nabaut, long wok.
- 30 Narapela nem bilong en, o pasin bilong en, dispela *kwangumeli mbangu*, em taim ol kirapim hausboi. I no gat morota yet, na i no gat sapnil i go antap yet long hausboi. Orait, taim bilong putim ... Taim em i hausboi nating, ploa bilong en i kirap pinis, mipela kolim dispela samting mipela putim antap, mipela kolim
- 35 *waswat*, diwai bilong putim antap tru. Na wanpela kain lora bilong antap mipela kolim *sambeni*. Na narapela lora bilong daunbilo mipela kolim *waswat*. Em taim mipela putim dispela tripela diwai i go antap, em dispela singsing in kamap. Dispela *kwangumeli mbangu* gen i kamap. Na ol i save tok olsem, *mbowngemben*
- 40 *mbangu*. Em i gat tripela taim bilong en bilong kamap, dispela *kwangumeli mbangu*.
- Dispela narapela kain singsing, bilong hausboi yet, mipela kolim *ngego*, dispela hausboi, na nem bilong singsing *yimbun mbangu*. Em nau, bai mi toktok long pasen bilong *yimbun mbangu*. Na dispela
- 45 *yimbun mbangu* em i save kirap long hausboi ol i wokim ploa bilong en tasol. Na no gat sapnil i go antap long hausboi na no gat lora bilong hausboi i go antap. Dispela lora mipela kolim *waswat* na *samben*, i no i go antap yet. Em dispela singsing i stap. Ol i wokim ploa tasol. Na ol i wokim bed autsait long
- 50 hausboi raun, raunim hausboi. Pinis, orait, ol i salim tok i go nabaut na long ol ples, ol i tok: «Ol Yensan bai i kirapim dispela singsing, ol i kolim *yimbun mbangu*.»
- Orait ol man long Nangusap, Ngaikorobi, Korogo, Sotmeli, Malingei, Kanganamun, Palimbei, Tigawi, bai ol mas kisim tanget.

55 Orait, bai ol i mas kauntim ol man, haumas man snek i kilim ol pinis. Poison snek i kilim ol. Kauntim ol dispela man, bambai ol i kisim kokonas i kam. Kisim kokonas i kam nau, bambai mipela katim dispela wanpela kain kanda mipela kolim *mbal*. Katim, katim long plegraun bilong hausboi, na dispela ol kokonas bai em i go

60 antap na em i stap long kanda. Makim yet ol man o meri snek i kilim em. Pikinini o man, kauntim olgeta na putim kokonas i go antap. Taim dispela singsing ol man bilong kisim tanget ...

Taim ol man i kisim tanget, man bilong Kanganamun na man bilong Ngaikorobi, Nangusap. Ol man bilong arapela ples, ol i wokim

65 bilas bilong dispela singsing long hausboi bilong ol yet. Olsem man bilong singsing, em i no ken wokim bilas bilong en, arapela man yet wokim bilas bilong wanpela man bilong singsing. Tupela man, tripela man i ken wokim bilas i go. Man i sot, wanpela man yet i ken wokim bilas bilong wanpela man. Dispela man bilong

70 wokim bilas, em ol i resis long dispela kokonas hia, ol i hamamas tru long dispela man mas sutim kokonas na mipela kisim na planim dispela kokonas.

(Sampela mipela) man bilong wokim bilas bilong en, em bai nem bilong en i stap. Mipela wokim bilas, wokim bilas, wokim spia

75 bilong en bilong sut. Hap mambu bilong en mipela kolim *rerinana*(?), bilong sutim ol spia i go. Dispela ol spia nem bilong ol mipela kolim *vendem*.

Orait, wokim pinis, em de bilong dispela singsing kamap nau. Bai olgeta man mas i kam. Olgeta dispela man bilong singsing mas i

80 kam, bung nau. Em nau, taim mi wokim bilas bilong wanpela man, mipela tripela man wokim bilas bilong huset man. Orait, mipela mas i stap bihain long dispela man, ai bilong mipela mas i stap long spia em i sut long en, i go antap. Nem bilong spia. Taim spia bilong en i go olsem wanem, mipela mas lukluk yet. Mipela

85 man bilong wokim bilas yet, mipela mas wokim kain kain medsik long ol spia bilong dispela man, mipela laikim em i sutim dispela kokonas. Bai em i sutim wanpela o tupela. Mipela mas mekim kain kain medsik. Pinis, dispela man kamap nau long singsing.

Mipela mas i stap bihain long en, lukluk yet long en. Orait na em

90 i kamap. Em i kamap i go, ol man, i no olsem wanpela wanpela man i sut i go antap long kokonas, nogat. Wanpela wanpela, laik bilong wanpela wanpela man yet go bilong sut.

I goooo, spia bilong dispela man mi wokim bilas bilong en, em i sutim kokonas, mi, mi lukim, mi mas kolim(holim?) mi tok: «Em

95 sutim kokonas nem bilong en Maitnagwi, mi man nating, mi wokim bilas bilong en.» Orait, narapela man sutim, mi sutim dispela kokonas, huset man i wokim bilong en, em i sutim dispela kokonas. Dispela kain bilas bilong en ol i save wokim olsem logsak, wokim olsem siring bilong logsak. Em i save karim long tupela sol

100 bilong en.

Em i karim i stap, ol i singsing i go. Nau taim bilong sut i go klostu nau, ol i save kolim olsem, kolim pirua ples. Sapos mipela man bilong Palimbei kirapim dispela samting bambai mipela tok olsem: «Uhuhuu Nyaula, uuuh Sambri.» Em nau, man

105 bambai lusim han sut bilong en nau, kisim string bilong han sut

bilang en nau, bai hangap en na em i karim long wanpela string tasol, dispela bilas. Dispela sait bai stap nating, reri long sut nau. Em nau, em ol kisim spia nau na ol i sutim «plongen, plongen» nau.

- 110 I gooo, ol i sutim. Sapos man mi wokim bilas bilang en, em i sutim tupela kokonas na em i sutim wanpela. Taim bilang ol i go antap lusim dispela rop i kam daun. Man i sutim dispela kanda mipela kolim *mbal*. Huset man wokim bilas bilang dispela man, em i mas kisim dispela *mbal*, dispela kanda em i mas kisim, mipela
- 115 kolim *mbal* long en. Sapos(?) man bilang sutim pastaim. Sapos namba wan spia bilang yu kisim pinis na planti spia bilang wanpela man i kisim pinis wanpela kokonas, na huset putim antap long spia, i no wari, namba wan spia em i kisim pinis. Dispela taim bilang sutim kokonas na ol i go kisim kokonas i kam daun.
- 120 Ol i go antap lusim rop na kam daun. Sapos narapela man i tok: «Man bai i sutim kokonas.» Narapela i tok: «Nogat, mi no harim dispela man em i sutim.» Planti pait i save kirap long dispela, long resis bilong dispela kokonas, dispela drai. Na Kanganamun wantaim Palimbei pait, o Nyaula
- 125 wantaim Ngaikorobi pait, na planti man i pait insait. Dispela ples, wanem ples em i karim singsing bilang en, em tumas i lukautim dispela singsing. Pait i save kirap bikpela tru.
- Ol i save pait long spia na stik. Ol i ken sutim spia long lek
- 130 bilang man o long han bilang man. Ol i ken putim hap stik antap long het bilang man. Bikpela pait i save kirap long resis bilong kokonas tasol. Em man bilong wokim bilas, ol i save kisim dispela kokonas, i go planim long gutpela graun na ol i save lukautim i stap.
- 135 Na dispela kokonas i go karim, em bai ol i kolim olsem pablik kokonas bilong dispela lain man wokim bilas. Sapos i gat man bilong sutim kokonas, bai olsem mipela haumas man wokim bilas bilang en, sapos em pablik kokonas bilong mipela. Tokples mipela kolim *kangenemtipma*, bilong man i wokim bilas. Dispela kain
- 140 singsing mipela kolim *yimbun mbangu*, em i no gat narapela rod bilong kamap. Em long nupela hausboi tasol. Wanem ples kirapim nupela hausboi, ol i rerim ploa bilong hausboi tasol, em, *yimbun mbangu* i save kamap. I no gat narapela rod bilong en bilong kamap, em hausboi tasol. Nau yet long dispela taim dispela *yimbun mbangu*
- 145 i no kamap yet, planti man bilong mipela ol snek i kaikai na mipela kauntim tasol i stap.
- Taim *yimbun mbangu* i kamap long wanem ples i kirapim, em bai mipela go putim kokonas. I no mipela Yensan tasol, planti ples tu, ol i kauntim i stap yet. Taim tru bilong rausim dispela kain
- 150 nem bilong man i go holim i stap. Em, putim kokonas nau, bai rausim nem bilong ol, long dispela kokonas. Mipela holim yet nem bilong ol i stap, wan wan ples, kauntim. I no bilong man tasol, mipela save putim bilong man, na pikinini na meri.
- Dispela *kwangumeli mbangu*, ol i save wokim tupela kaven man long
- 155 hausboi. Wanpela namba wan pos bilong *damangego*, ol i save sanapim wanpela kaven man, nem bilong en Soumbandi. Na wanpela

- kaven man gen long *gumbungego*, long namba wan pos,
Yambukili (Yambukmeli?). Taim ol i wokim tupela kaven, ol i save
singsing *kwangumeli*. Na i no planti singsing save kamap, tupela
160 singsing man tasol, kamap na givim paia long tupela. Na dispela
bikpela sia i stap long *ngego*, Sikundimi, em i go bagarap, em
olsem gen, ol i save singsing *kwangumeli*. Na i no planti man save
singsing, tupela man tasol, save givim paia long dispela sia.
Taim ol i paitim kundu i stap tulait, *kwangumeli*, ol i save,
165 tupela man tasol save i go givim paia long ... Taim ol i givim
paia long kanu bilong kaunsel, yu lukim pinis, em dispela kain.
Ol i save givim paia long, em tripela samting, sia na tupela
kaven bilong sanapim insait long pos.
Keman:
Dispela em i wanpela singsing bilong hausboi tu, dispela singsing
170 em i pinis long bipo, na mipela i save wokim nating long sampela
taim mipela wokim hausboi long dispela taim. Dispela singsing em
bilong kilim pirua long arapela ples na i kam na ol papa save
wokim insait long tumbuna, insait long hausboi. Nem bilong
dispela singsing em i *waak*. Taim ol i laik i go pirua long
175 narapela ples, olsem pirua bilong mipela em Korogo na Marap na
Sambri. Taim ol i gat pirua long dispela ples, long ol man bilong
Nyaula em ol pirua bilong mipela. Ol i laik
i go, bambai ol i givim buai long ol *tipma-nimba*. Na wanpela man
bilong i go pas, long Yensanmoro o Iatmul. Ol bai i go stap long
180 haus na ol i go smukim paua i stap, bilong ol i go kilim man. Ol
i no ken pred, ol i ken i go aheta na i go pait. Olsem ol i
kirapim paua.
Nau mi laik toktok long pasen bilong pirua. Taim ol i toktok long
tipma-nimba, dispela ol i
185 kolim man bilong ples tru, as ples man, ol Iatmul na Yensanmoro,
em ol as ples man bilong Yensan.
Long san yet, ol i putim tanget long hausboi na ol tok: «Ah,
bambai mipela wokim ol man bilong *tipma-nimba*, na bai mipela
mas i gat nais.» Orait ol i putim wantaim tok nau, ol i stretim
190 tok long tanget, pinis. Ol i kisim rop buai wantaim kina. Orait,
ol i ... Ol i mas tok save i go long dispela bikpela man bilong
tipma-nimba yet. Orait, em *tipma-nimba* dispela bikpela man hia
bilong *tipma-nimba*, em i go sindaun long haus bilong en, tokim
meri bilong en.
195 Bambai meri bilong en em i lusim purpur na sindaun kan nating.
Orait, bambai dispela rop buai wantaim kina, bambai man i kisim i
go antap i go, i no ken i go long baksait bilong haus o i go long
arere bilong haus. Em i go stret tru long pron bilong haus. Em i
go stret long pron bilong haus, bambai em i go antap long haus.
200 Em i no givim long man dispela samting. Meri sindaun nating olsem
yet, em i go putim dispela rop buai wantaim kina long kan bilong
meri. Putim antap long sangena bilong en. Orait meri bai kisim
dispela samting. Orait, dispela man bambai em i stap long wokim
paua bilong ples nau. Em i kirapim paua bilong ples i stap, long
205 mekim hatim bel bilong man. Em i no ken kisim pred long taim em i
laik i go autsait long pirua.

- Em i mas tingting had tru, em i mas i go insait tru long dispela ples em i laik pirua, em i mas wokim dispela paua i stap. Orait, em i kisim buai pinis, em i start long dispela samting i stap, em
- 210 i wok long hatim paua bilong ples. Na em i no inap long mekim wok long haus bilong en, em i no inap mekim wok long gaden bilong en, em i no inap long mekim wanem kain arapela wok i stap long en. Em bai ol man bilong ples yet mas wokim wok bilong en. Em mas sindaun nating, bilong hatim dispela paua tasol i stap. Inap long
- 215 tenpela de, em i ken i stap long hatim paua o mekim hatim tingting bilong man. Na man i no ken kisim tingting pred. Em mas i go tru na lukim pes bilong pirua na lukim ples bilong dispela pirua. Orait mekim leven de, tenpela de pinis, em nau, paitim i kirap na i go long pirua. Taim em i kisim brum nau na em
- 220 i wokim song bilong hatim bel bilong man. Em i wokim singsing i stap. Meri bambai em i sindaun nating, no gat purpur. Em i sindaun paslain, meri bilong en tru. Em bai sindaun bihain, em i wok long wokim song nau, paitim brum i stap. Em i stap nau, bambai em i harim pairap, bambai kan bilong meri i pairap, bai mipela ... Em
- 225 meri yet bai sindaun paslain long dispela man na em i wok long paitim i stap. Wampela kain pairap, bambai em i pairap long kan bilong meri yet. Em i pairap, bambai meri yet i kauntim. Meri yet i kauntim wan long dispela nait, o tu long narapela nait, o tupela long wampela
- 230 nait, em meri yet i kauntim i stap. Kauntim i stap nau, bai tokim man bilong en. Em i tok tupela pirua bai holim pirua, tupela taim kan bilong mi i pairap. Orait man mas i go tok long hausboi. Long moningtaim dispela man yet i go long hausboi bai em i tok, mi kisim tri man olsem. Yupela i no gutpela man, em bai mipela kisim
- 235 tupela pirua. Em bai ol i soim(?) tok bilong hausboi, em i ol toktok long tanget, mipela save kolim olsem *kawa*, em bai toktok long en. Long Sikundimi yet bai mi go sanap na toktok i stap, i stap narapela nait gen olsem.
- Mi go, sapos paipela taim kan bilong meri i pairap, bambai
- 240 dispela de bilong i go long pirua kamap, bai meri i tok: paipela. Orait bai man i go tok dispela bikpela man bilong mekim song o hatim paua bilong ples, bai em i go tok. Bai em i go tokim ol man bilong ples, bai yupela kilim paipela pirua. Orait, bambai ol i kirap i go nau long mekim leven de, ol i kirap i go long pirua.
- 245 Bambai ol i go kilim paipela pirua, stret tru. I no ken lus long dispela tok bilong en, nogat. Meri yet em i save. Dispela samting em i pairap insait long kan bilong meri, long tokples mipela save kolim Kungun. Kungun i kisim pe bilong man na taim bilong ol pirua i kam na mekim pairap insait long kan bilong
- 250 meri. Mipela save kolim Kungun long dispela, em i (lusim pe?) bilong pirua ples na em i kam, soim. Orait nau ol i go long pirua bai ol i kilim paipela man stret. Sapos wampela bilong mipela, ol i kilim paipela pirua, na wampela man bilong mipela long Yensan ol i kilim tu. Orait, bambai,
- 255 dispela bagarap, i kam pas. Taim, sapos ol i go pait long hap bilong Nyaula, na ol i kilim paipela Nyaula, man bilong Yensan i kilim. Na ol Nyaula tu, ol man, ol bai i kirap. Sapos ol i kilim

- tupela man long Yensan, o wanpela man bilong Yensan. Orait, dispela man bilong Yensan ol i kilim long en, man bilong Nyaula
- 260 kilim long en, em bai mi kam long wanpela kanu. Dispela wanpela kanu bai ol i rekim(?) em i kam pas. Long man bilong ples, bai ai bilong ol mas i stap long dispela rod ol i go long en.
- Tok: «Oh, bambai ol i kam olsem wanem», bai ol i tingting nabaut i stap. I stap nau, bai dispela wanpela kanu i kam pas, em ol
- 265 save pinis. Kanu i kam pas em save karim bagarap i kam. Ol bai givim *nyao* tru nau, tok bai mi rausim nem bilong huset man.
- Orait, bai ol i soim nem bilong en, dispela man, dispela man ol i kilim na mi rausim i kam. Em bai ol man bilong ples ol krai. (Go holim?) nau, kisim dispela man. Sapos man i no indai na i stap
- 270 wantaim spia em i no indai, ol i karim i kam long dispela namba wan kanu. Dispela olgeta kanu ol i pasim na i kam bihain. Em bambai dispela ol kanu i kam, wantaim hamamas.
- Bikpela singsing i kam bihain. Olsem dispela mipela save kolim olsem, kanu i kam pas, dispela mipela kolim long tokples *kabre*
- 275 *ekarinda*. Dispela ol kanu i kam bihain wantaim ol pirua, ol i kilim paipela pirua i kam, em ol tok *iven asienda, iven mbangu asienda*. Orait, ol i kam, ol i save kam soa. Dispela ol nem bilong ol man: Sapos Bubari hia, em i kilim man na em i kam, kandre bilong mipela. Bambai ol sista bilong mipela, bambai ol i
- 280 bilas nongut tru, bambai ol i start bikpela *navin* tru. Ol harim nem bilong Bubari. Ol i stap long dispela man i kam long singsing i kam, putim kanu, ol i kam ...
- I no ken tanim kanu long putim insait, na ol i kam tasol, ol i holim porhet bilong kanu ol i wok putim antap long graun, long
- 285 ples, long arere long hausboi. Arere long hausboi dispela ples mipela save waswas long en, long brids, mipela save bringim het bilong pirua i go antap. Orait, ol karim het bilong man i go insait, bambai ol i tromoim het bilong man i go, tromoim i go long graun. Na ol i kisim, tromoim het bilong man i go long graun
- 290 ol i kisim. Bambai lain i kam long pirua ol i kam wantaim mi (ol i no go?) long pait yet. Spia i stap long han yet, bambai ol i go olsem, singsing i kam raunim hausboi, i go insait nau, hausboi ol i bruk bilong het hia, ol katim nek bilong en. Bambai larim nabaut long pos bilong hausboi, sutim long garamut bilong
- 295 hausboi, larim bruk long garamut, na bed bilong sindaun. Bubari:
- Kandre i lusim wanpela samting, sain bilong sutim man na ol i save winim taul, tokples nem mipela kolim *kul*. Haumas man ol i sutim, paipela man, ol i save winim paipela taim. Na ol meri pikinini, sampela man tu i gat sik o sampela man i gat soa na ol
- 300 i stap long ples, ol i singaut nongut, ol i singsing i stap, ol i no ken i stap nating. Ol i singsing i stap yet, na ol bilong Korogo sutim bilong mipela, sampela ol i mekim indai.
- Wanpela ol i mekim indai, o wanpela ol i sutim spia na spia i bruk insait long bel bilong en, ol i kisim i kam. Nau man i indai
- 305 tru ol i krai i go long haus. Na dispela man ol i sutim spia long en, spia i bruk insait long bel i stap, bambai olgeta meri, em i no soa yet long kanu, olgeta meri slip nating long graun, ol kan

- nating. Na purpur bilong ol i lusim na ol i slip kan nating i go inap long leta bilong dispela save man, sanguma man.
- 310 Dispela man i no ken i go long haus bilong en, nogat, em i go long haus bilong sanguma man. Olgeta meri lain yet i go, i go antap long dispela haus, haus tu ol i slip nating, long leta olgeta tu.
- Dispela man i go antap i stap nau. Sanguma man em i save kisim
- 315 insait long bel bilong dispela man, dispela hap spia. No gat toktok bipo, dispela sanguma man em i toktok tru bilong mipela. Dispela ol meri, dispela man bilong ol i sutim spia long en, ol meri i slip i kam inap, na ol i kalapim gen dispela man ol i sutim spia long en. Em i kalapim i go, pinisim nau. I go gen, ol
- 320 i slip gen (poren?) bilong man i go olsem yet. I go long haus bilong sanguma man. Orait, dispela lain bilong kisim singsing i kam, ol i kam bihain. Ol i singsing i kam, ol i stap aresait nau, redi long i go insait long bringim het bilong man klostu long hausboi nau. Holim, bambai singaut i kam long ples. Tokples ol i
- 325 save kolim olsem: «*Suoswoli tumbwaswoli kambrambra nyangat naugitnye, kipma kandagoto*,» em, ol i singaut olsem. «Ol meri ol i no krungutim lek bilong ol long graun, nogat, ol i kirap long singsing nau.» ... Mi laik tanim gen long tok pisin: «Ol meri, nau in no ken sindaun long haus, ol (kam?) na samsam
- 330 olgeta samting bambai mi kisim i kam daun long graun. Yu no ken yu i stap insait long haus na yu had na tu had na i stap.» Em. Ol man i stap aresait long kanu ol save singaut olsem. Na olgeta meri i kirap long singsing. Em ol meri, ol bekim tok i go aresait: «Yu ken i kam, mi i stap», em, ol i save tok olsem. ...
- 335 paitim kanu gen, bihain long dispela singaut, ol i singautim nem bilong ples nau. Em, mi laik tok nau long tokples: «...,
..., ..., ..., ..., ...,
..., ..., ..., ... »
- Em bambai ol i singautim naim bilong ples, ples tumbuan, bai i
- 340 kirap tru, olsem man. Kirapim tru nau. Na ol meri pikinini i no ken sindaun gut. Ol i singaut olsem long ples, ol pis na trangau o wanem kain pisin, bambai ol i singaut ol gupela ples i go insait long ol pisin nau, ol bambai i singaut.
- Ol mekim medsik tru, strongpela paua tru. Em i no pilai samting.
- 345 ... pisin ol i hamamas tru, ol yet ol holim nau, na ol save i go daun long graun. Han bilong diwai tu ol i mekim nais, pundaun long graun i go, i go bek gen. Em bikpela, strongpela medsik moa dispela, ol *tipma-nimba* save kirapim. Na olsem wanpela guria i kamap. Graun i krungutim olsem wanpela guria kamap, nogat, em
- 350 ples i kirap. Na *tipma-nimba* i kirapim strongpela paua moa, strongpela medsik. Ol dispela kanu olgeta, ol i kam soa nau. Long porhet bilong kanu ol i no ken tanim, i go insait long stia bilong en, nogat. Porhet bilong kanu i go soa pinis. Nau ol i no ken dsendsim dispela kanu, porhet bilong kanu i go autsait,
- 355 nogat, ol i kilim dok pinis, orait.
- Dispela kowawar i stap long maus bilong *wakin*, ol i kisim pinis. Ol meri yet bambai tanim long narapela de, bikpela *navin* moa, bambai tanim kanu, meri yet bambai tanim kanu i kam insait. Nau

- ol i pasim kanda long stia bilong kanu. Na sapos pikinini bilong
 360 mi, namba wan pikinini bilong en i go kilim wanpela man, wanpela
 pirua. Orait, em i kam, na meri bilong mi bambai kisim dispela
 het bilong man.
 Bambai koap paitim long graun, paitim long liklik brada bilong
 mi. Bipo i liklik olsem i no sutim man olsem, em i tromoim het
 365 bilong man i go long graun na em i kisim bek. Em i paitim gen ol
 liklik brada bilong mi, em i kisim i go long plegraun bilong
ngego, wompuno, tokples nem.
 Orait, bihain ol kandre bilong mi, bambai i kisim long han bilong
 meri bilong mi, nau ol i tromoim long graun ol i go raunim *waak*.
 370 Ol i kam bek, ol i sutim nus bilong dispela het bilong man long
 pos na bed na het bilong garamut. Olgeta graun bilong hausboi ol
 i lapim nabaut. Pinis, ol i kam putim nau, ol i kukim nau. Ol
 kandre, bambai kukim.
 Kandre bilong mi yet bambai kukim. Orait, dispela ol *tipma-nimba*,
 375 het bilong man ol i kam putim long andernit long leta. Dispela ol
 man bilong sutim, ol kandre ol i kam putim nau. *tipma-nimba*,
 olgeta i go i stap long haus, ol i mekim wanem. Ol kisim ol het
 bilong man i kam ol i hamamas. Orait, ol *tipma-nimba* i go i stap
 long haus nau. Ol man bilong sutim man bambai ol i kisim kina,
 380 tokples nem *nyao*, na buai, daka ol i kisim i go, i go putim long
 ol.
 Kisim dispela graun smel, tokples neim *maimban*, ol i go putim
 long pes bilong ol *tipma-nimba* pinis. Ol i kam bek nau, long
 hausboi nau. Hausboi olsem paia i lait, long wanem, hat moa. Ol i
 385 kirapim gen paua nau. Orait, dispela nait ol meri tu, i no ken
 slip. Olgeta meri raunim olgeta hausboi. Ol i singsing
angwariye(t), nem bilong singsing *angwariye(t)*. Ol i singsing i
 stap, tulait. Dispela kain singsing, i olsem wai bilong en,
 nongut dewel bilong man i go aut na bihain ol i ken, pirua i ken
 390 kilim em.
 Em ting olsem nau, na ol meri lain, ol i singsing i stap tulait,
 raunim hausboi tru. Na dispela man, tumoro moning bambai em i
 putim blakpela pen, pes bilong en tu olgeta, em i olsem buka tru,
 blakpela man tru. Em i putim blakpela pen. Orait em i go kisim
 395 paiawud bilong olgeta paia bilong man i sindaun. Em i yet, em
 trai had bilong bambai em i kisim paiawud long olgeta de. Em i
 kam putim long wan wan paia. Em bai wok i stap olsem. Man i gat
 dok, bambai em i inap. Taim ol i laik givim pastaim ol *wakin* long
 dok. Bihain wan wan man bai kilim pik. Em i las samting. Nau man
 400 no gat dok bambai em i krai i kam, wanem dok bambai mi ken givim
 long, bai mi ken givim *wakin*. Em i wari long dok, na i save krai
 i kam. Taim em i kilim wanpela pirua. Dispela de ol i tekawe skin
 bilong het bilong man. Na dispela de tu ol i kilim dok, na givim
wakin.
 405 Na tanim wantaim dispela dok, huset man i gat pikinini man,
 bambai em i go giamanik pikinini man bilong en. «Em i dok hia, yu
 kaikai.» Na dispela liklik pikinini, em i no klia, em i ken
 kaikai, long wanem ol i givim, bihain em i no ken pred long
 pirua. Bambai bel bilong en i ken hot na em i ken i go long pait.

- 410 Em dispela kain. Na mipela i no man bilong kaikai man, nogat. Em liklik samting ol i givim long pikinini man tasol. Pikinini meri nogat.
Dispela het bilong man, dok olsem mi sutim, kandre bilong mi bambai had long kukim na tekawe skin bilong en. Skin bilong en ol
- 415 i no ken tromoim. Ol i save wokim medsik, na man i (string?) buai daka na ol i save i go putim sampela medsik long buai daka, long dispela skin bilong het bilong man. Na kandre bambai rausim kru bilong man, em yet. Bambai em i go rausim skin bilong het bilong man, em i wok i go pinis. Orait, em i kisim draipela
- 420 pangal bilong sagsag i kam, bambai em i putim andernit long leta. Em i drai i stap. Long hausboi, leta bilong hausboi yet. Orait, bihain bambai mi ken bilasim em o givim (kawa/kauwawar?) bilong kandre bilong mi.
Mi givim kina o ring samting, sampela sel, mi ken givim en.
- 425 Olgeta nait singsing *waak*, bambai i stap olsem. Singsing i stap. Em dispela singsing bilong pirua stret, *waak*, insait long *ngego* olgeta nait ol i save singsing. I stap i gooo, ol i kilim pik nau. Wan wan man, huset man i kilim haumas pirua. Orait, wan wan man i gat pik yet. Na olgeta *wakin* i gat pik yet, bambai ol man
- 430 pulapim long basket na ol i ken givim. *wakin* save kam pas long wan wan man. I no *wakin* ol i paitim garamut, nogat. I narapela *wakin* bilong givim het bilong man ol save sutim. Na dispela nem em i singautim ples hia, mi kolim nem bilong ples hia, em i inapim, tokples nem em i singaut olsem. Nongut bihain yu longlong
- 435 long dispela nem mi singaut long tokples. Nem bilong ples i no Yensan tasol. Planti nem, medsik nem i stap, em medsik nem mi tok. Dispela medsik mi singaut long tok ples, mi save tru, long wanem, mi *tipma-nimba*.
Orait, wampela kain sospen, ol i save hangamapim long haus bilong
- 440 ol Iatmul. Nau nogat, ol missen i kam, brukim na tromoim pinis. Na dispela wampela meri, Yamandawa, i save i stap long dispela sospen, mipela kolim *au*. Dispela sospen bilong *wakin* stret, ol *wakin* save pas long skin, long wan wan wan. Na kanda, ol i wokim, wokim olsem dispela wain botol, yu go bruk ol
- 445 laik dsends. Orait, ol i kisim i kam long hausboi. Na dispela de ol man olsem dring, ol i spak tru, olgeta *wakin* i kam. Bipo huset man no gat *wakin*, maski, em i ken i kam katsim en na em i ken spak na singsing. Na dispela singsing, nem bilong en *molingawi*. Ol i save mekim gut dispela kanda i save sting, dispela kanda ol save
- 450 pasim long sospen. Nau olgeta *wakin* i kam, kirapim ol i save singsing i go i kam. Ol bikpela man tasol, sapos mi yangpela man i go insait, *wakin* (tumbuan?) bambai kisim mi, mi olsem dring. Bai mi spak olsem. Na mipela manki yet na mi lukluk mi stap longwe. Sapos em i go klostu *wakin* i kisim pinis, em i karim mi
- 455 wokabaut. Na ol i save kirapim medsik tru, ol *tipma-nimba* stret. Na olgeta *wakin* save i kam. Na ol i wokim kanda pinis, gutpela nau. Apinun ol i kisim tanget, ol i pasim pinis, ol i bringim bek, ol *wakin* yet bringim i go long haus bilong ol Iatmul. Orait, ol i kam bek, dispela ol *wakin* i go bek.
- 460 Taim ol i kisim dispela sospen i kam long hausboi, olgeta man kok

- nating. *wakin* kisim em, long wanem, *wakin* i no laikim *sitmbi*, nogat. Maski man i putim trausa, em yet lusim, em i tromoim pinis. Bihain dispela *wakin* lusim nau, bambai mi painim, oh, long wanem, dispela *wakin* i kam kisim em i painim nabaut. Tok olsem mi
- 465 lusim autsait, dok i kisim i go, em i kok nating, em i go long haus. Dispela samting olsem dring ol save dring. Em i spak moa. Na mi lusim gen dispela wata kundu na mi kam bek gen long tok. Na taim *kamblal* em i las *mbandi* tru, orait, *mbandi-alambandi* bambai singsing long narapela iunifom bilong *waal mbangu*.
- 470 Orait, dispela wata kundu bambai ol i diggim tupela hul, na tromoim i go daun tulait. Tumoro moning, *kamblal-alambandi* bambai i kam insait, planti *windsumbu* moa i stap insait banisim dispela tupela hul bilong wata kundu. Na tokples naim mipela kolim Koromabwan na
- 475 Kumbiyandima. Ol *kamblal-alambandi* i kam insait ol sarep pulap tru long arere long hul. Orait, ol laik tokim yumi inap tru. *mbandi-alambandi* i strong ol i paitim sarep i go long *kamblal-alambandi*. Na *kamblal-alambandi* tu, ol i kisim sarep, ol i
- 480 paitim, ol i laik ketsim nogat tru. Tupela man i holim na ol i banisim tupela man, *mbandi-alambandi* i banisim. Ol i pait, mekim, mekim, mekim nau. *kamblal-alambandi* strong nau na kamautim dispela tupela wata kundu hia, Kumbiyandima na
- 485 Koromabwan. Las *alambandi* ol i save wok olsem. Wanem *kamblal-alambandi* las tru ol i save wokim olsem, em i go insait long banis, ol laik katim skin bilong en. Las tok mi kam bek long tok save long *mbandi* yet,
- 490 *mbandi-alambandi* save wokim dispela kain. Ol *kamblal* i gat huk bilong en yet. Na ol nil bilong sagsag tu, na lip bilong pangal ol i katim yet as bilong en, pisin(?) i kam. I go aresait long *wompuno*, na tupela sagsag i pairap, save mekim nais. Na ol meri pikinini
- 495 save krai: «Ai, brada bilong mipela i go insait, papa i go insait, bagarap long dispela samting!» Planti meri save krai. Em banis bilong tupela, Koromabwan na Kumbiyandima i save kamap olsem. Taim banis bilong dispela tupela samting,
- 500 Koromabwan na wantaim Kumbiyandima, long taim ol i laik i go insait long banis, dispela ol lain *mbandi waal mbangu* ol i save kisim i go insait em isi ol i no save pait tumas long paia. Dispela em i tupela bikipela metpas, pangal ol i save
- 505 kisim paia na ol bikipela man bilong *kamblal-alambandi*, ol save karim i go stap, pas, *mbandi-alambandi*. Na man bilong kamap las em i stap long het bilong dispela. Orait, dispela taim ol i save wok pasen, ol pasen, kain kain pasen tru, long dispela doa bilong i go
- 510 insait. Ol i save bumbum na had long lusim dispela doa, na ol sarep i no pilai. Ol i wok long lusim, ol

i save kisim paiawud hap tru long paia, long pait tu.
I no isi, long dispela banis. I go insait lusim
dispela na i go insait ol i save painim bikpela
515 bagarap tru. Liklik doa tru long go insait. Man
bai ... daun long go insait. Man i save bagarap
tru long pait long dispela banis bilong Koromabwan
na Kumbiyandima i save i stap.

Keman:

... wir ziehen an. Das *sitmbi* erhalten wir (nicht) umsonst, früher, unsere Väter und Vorfahren erhielten es nicht vergebens und zogen es an. Die *nyamun-alambandi* geben uns das *sitmbi*. Es bedeutet etwas, das *sitmbi* zu übergeben. Meine *alambandi*,

- 5 wir sind *ndirugwi*. Ein grösserer von uns hat vorher geheiratet, Agwiabwan. Er hat vorher geheiratet und ein Kind gezeugt. Es wurde geboren und war noch klein. Wir gingen nicht die Liane schneiden und ihr Wasser trinken. Es fing an zu laufen, dann (erst). Es konnte laufen und
- 10 Nahrung aus der Hand seiner Mutter nehmen. Dann gingen wir, schnitten einen Baum, den wir *maam* nennen, und eine Liane, eine wilde Liane, *ngwiet*. Wir schnitten sie, und nahmen (ein?) Palmblatt(er). Wir stellten diese wilde Liane und den *maam*, die Liane *ngwiet*, (auf?). Wir stellten die Palmblatt(er) auf, der Saft lief ein wenig hinaus. Sie haben nicht viel Saft, nur
- 15 wenig. Die grosse (ältere?) Gruppe trank jetzt und rieb (sich?) die Haut ein. Wir waren noch jung, noch *ndirugwi*, wir waren im *mbore*. Die *nyamun-alambandi* waren im *tigal*, die *kamlal-alambandi*. Die *kamlal-alambandi* gaben das
- 20 *sitmbi* den *alambandi* im *mbore*. Wir gingen und tranken diesen Saft des *maam* und *ngwiet*. Um fünf Uhr morgens machten wir uns auf, auf den Weg, der Morgen dämmerte. Diese Dinge wurden geschnitten, wie ich vorher erzählt habe, und der Saft entnommen. Die ältere Gruppe trank und rieb die
- 25 Haut ein, wir waren klein, zu dieser Zeit. Wir rieben uns nur ein. Wir kehrten ins *mbore* zurück. Wir lagen einfach da, wir aßen nicht. So ging es bis Mittag, es war Mittag, um ein Uhr, dann gingen wir uns waschen. Aber nicht ganz, wir wuschen uns nur die Hände. Es ist diesem Kind verboten,
- 30 uns etwas *ndirugwi-alambandi* zu geben, es ist ein wichtiges Verbot. Falls einer Essen aus seiner Hand annimmt, kriegt er einen Hautausschlag, immer wieder. Falls er so dumm ist, Nahrung aus der Hand dieses Kindes anzunehmen. Bei einem Mädchen trinken wir diesen Saft des *maam* und
- 35 *ngwiet*. Bei einem *alambandi*, der einen Sohn zeugt, ist es gleich, nicht nur für Mädchen. Dieses *sitmbi* erhielten wir ohne Bezahlung, die *nyamun-alambandi* gaben es uns. Wir tranken diesen Saft des *maam* und *ngwiet*. Als wir ins *mbore* kamen, erhielten wir das *sitmbi*.
- 40 Bis hieher habe ich erzählt.

Bubari:

Ich habe auch etwas hinzuzufügen. Wir wurden in eine Ritualgruppe aufgenommen (oder: wir stellten uns in einer Reihe auf) und zogen das *sitmbi* an, und kamen über den Weg ins Dorf. Unsere Eltern, von uns *ndirugwi-alambandi*, veranstalteten ein riesiges *navin*, kein kleines. Sie tanzten/sangen und brachten uns ins *mbore*, wir

- 45 ...(?) und riefen nach unseren Eltern. Sie tanzten/sangen ganz gewaltig für uns. Dies habe ich vergessen, darum erzähle ich es jetzt.

- Das *sitmbi*, das sie uns gaben, war aus Krotonblättern, die wir *kawa* nennen. Es ist ein Symbol für das *sitmbi*, das ist genug.
 Das *sitmbi* aus der Haut des fliegenden Hundes, zieht ein Mann,
 50 der getötet hat an, dieses *sitmbi* aus der Haut des fliegenden Hundes.
 Das *sitmbi*, das gegeben wird, hat keine Bezahlung, die *nyamun-alambandi* geben es. Es wird den *suambu-alambandi* gratis gegeben, die im *mbore* sind, den *ndirugwi*. Die *kamlal-alambandi*
 55 geben es. Dieses *sitmbi*, gaben die *kamlal-alambandi*, die wir *nyamun-alambandi* nannten, uns kurz vor dem Wechsel, die *kamlal-alambandi* wurden *mbandi-alambandi*. Sie gaben uns das *sitmbi* vorher, als erstes gaben sie es uns vorher.
 Das zweite ist ein Ritual, *mwoli*. Wir erhielten das *mwoli*.
 60 Die *nyamun-alambandi*, sie waren *kamlal-alambandi* wollten uns das Ritual *mwoli* übergeben. Ein großes Essen bereitete ich für einen Mann. Einen Mann, der zur gleichen Hälfte wie ich, zum *damangege*, gehört. Ich Bubari gab es dann diesem Mann. Wer zum *gumbungege* gehört für den ist es gleich, er folgt einem *nyamun-alambandi* nach der zum
 65 *gumbungege* gehört, folgt ihm (im Ritual?). Früher hat dieser das Essen seinem Vater gegeben. Das Essen wird zurück an diesen Mann gegeben. Es wird nicht ohne Bezahlung übergeben. (J.S.: Was wird gegessen, Schwein, oder etwas anderes?)
 Kein Schwein: Zuckerrohr, Betel und Pfeffer, Suppe aus
 70 Yams und Mami, das wird übergeben. Auch Yams ist möglich. Einige Kokosnüsse auch, oder Tabak, kann gegeben werden. Alles dies, nur Schwein(efleisch) darf man den *nyamun-alambandi* nicht geben.
 Dieses Ritual *mwoli* ist im (gehört zum) *mbore*. Das *sitmbi* wurde noch nicht übergeben, dann ist der Wechsel nicht möglich. Es ist im (gehört zum)
 75 *mbore*. Die *kamlal-alambandi* sagten dann bald: «Die *ndirugwi-alambandi* können das Ritual *mwoli* durchführen. Die Noten dazu werden wir euch lehren kommen.» So sprachen sie.
 Die *kamlal-alambandi* sprechen so. Wir *ndirugwi-alambandi* führten nun das Ritual durch. Alle
 80 *nyamun-alambandi*, *kamlal-alambandi*, alle ihre Frauen und Kinder. Es ist im *tigal*. Etwas wird aktiviert, wir nennen es Yensanmeli, diesen *windsumbu*. Sie schmückten es, ein riesiger Schmuck. Er befindet sich genau in der Mitte.
 (J.S.: Im *tigal*?)
 85 Im *tigal*. Wir *ndirugwi-alambandi* wussten darüber nicht Bescheid, nur die *kamlal-alambandi*. Sie nahmen es, es tanzte in ihrer Mitte. Die Frauen dürfen es nicht sehen. Und sie wissen nicht Bescheid.
 Es erschien beim, auf dem Boden des *mbore*. Wir
 90 sangen/tanzten beim *mbore*. Sie umtanzten uns, wir tanzten innerhalb und sie aussen herum, ganz herum, dann verliessen wir die *nyamun-alambandi*, die tanzten. Während sie tanzten, holten wir Betelfrüchte, Pfeffer, Kokosnüsse, Zuckerrohr, Yams, Mami, Tabak. Wir brachten
 alles herbei. Wir gaben es den einzelnen *nyamun-alambandi*, die früher

- 95 unseren Vätern Essen gegeben hatten. Wir folgten so dem Beispiel, so ging es. Eine Fackel wurde zusammengebunden und angezündet und zusammen mit dem Essen diesem *nyamun-alambandi* übergeben. Auch Feuer, Betelfrucht kann nicht allein gegeben werden. Dann hielt er die Fackel nahm diesen Betel und Pfeffer. Er nahm ihn, steckte ihn in den Mund,
- 100 bald hielt er nur noch die Fackel. Es ist ein Ritual für ihn, jeden einzelnen Mann. Alle *ndirugwi-alambandi* stellen die *kamlal-alambandi* zufrieden. In dieser Nacht wurde bis zum Morgengrauen getanzt/gesungen, bis um acht Uhr morgens. Dann war das Ritual beendet.
- Ein Baum, sein Blatt (oder ihn) nennen wir *kat*, wird um
- 105 fünf Uhr in der Nacht gepflückt und eingesteckt. Es dämmt jetzt, bis gegen 8 Uhr morgens ist diese *kat*-Blatt dürr (welk), dann wird das Ritual beendet. nachts wollen die *kamlal-alambandi* Yensanmeli wegbringen, dann singen wir *aivo mwoli*. Wir singen. Wir alle versammelten uns, Väter, Mütter und
- 110 wir alle. Unsere Frauen, von uns *ndirugwi-alambandi* und unsere Eltern auch, alle. Wir singen. Die *kamlal-alambandi* nehmen Yensanmeli (fort). Wir sangen innen im Dann haben sie uns umrundet. Wir gingen dann hinaus, um ihnen Betelfrucht, Pfeffer oder Kokosnuss
- 115 zu geben. Wir gingen alle hinaus zu unseren Häusern. Wir nahmen die Dinge mit. Nachdem wir sie gegeben hatten, gingen wir auch hinein. Wir hörten gut zu, das Ritual wurde fortgesetzt. Wir hatten das ganze Ritual erhalten. Das nächste Mal wussten wir, wie es auszuführen. Wir durften uns beim Ritual nicht nach vorn drängen
- 120 Das war Sache der *nyamun-alambandi*, wir hörten in dieser Nacht bis zum Morgengrauen gut zu. So lernten wir es. Diese Nacht nehmen die *kamlal-alambandi* Yensanmeli. Wir sangen bis zum Morgengrauen, wir waren noch *ndirugwi*. Wir haben es nicht gut gelernt, manche konnten es, manche
- 125 nicht ganz. Dann nahmen wir uns einen grossen Mann, den Mann mit dem grössten Wissen der *kamlal*. Betelfrucht, Pfeffer, oder Buschratte, alles gute Nahrung, gaben wir ihm, damit er es uns beibringt. Er kann nicht einfach nach Hause gehen. Zuerst muss er sein Wissen loswerden,
- 130 so planen wir es. Wir trugen alles zusammen. Tabak, Betelfrucht, Pfeffer und Nahrung, es war reichlich genug. Dann lehrte er uns. Ein Stück Text sprachen wir ihm nach, bis es richtig war. Er sagte: «Ja, es ist richtig.» Ein *mwoli* nach dem anderen sagte er uns vor. Dann war es fertig. Das *mwoli* ist in drei Teile
- 135 gegliedert: *aivo mwoli*, *yirukut mwoli*, *ngan mwoli*, wenn das *ngan mwoli* gesungen werden soll, wird zuerst *yangendsanmangen* gesungen. Dann wird weiter gesungen bis um vier Uhr in der Nacht, dann ist das *ngan mwoli* fertig. Dann folgt das *yirukut mwoli*, es dämmt, es wird acht Uhr, es ist zu Ende.
- Keman:
- 140 So ist dieses Ritual. An diesem Nachmittag sind die *ndirugwi* im *mbore*, es ist das *aivo mwoli*. Das *aivo mwoli* wird durchgeführt, sie tanzen (spielen), so werden die Noten gelernt. Die *kamlal-alambandi* machen sich im (ins) *tigal* auf und gehen zu diesem Ritual. Sie gehen zusammen mit

- 145 diesem *wandsimot*, der Name des *wandsimot* ist Yensanmeli. Dann gehen sie zusammen. Sie gehen hinein, und dann fängt das *yirukut mwoli* an. Das *yirukut mwoli* wird gesungen, es geht nun langsam gegen Mitternacht. Die Kinder gehen jetzt schlafen, die kleinen Kinder gehen schlafen. Das *yirukut mwoli*
- 150 soll jetzt durchgeführt werden. Bald werden ... Es wird Mitternacht, das *yirukut mwoli* soll beendet werden. Es gibt ein Zwischenlied, ein Zwischenlied des *mwoli*, wenn zum *ngan mwoli* gewechselt wird, dann singt man *yangendsanmangen*. Alle Männer stehen auf, stehen auf und singen *yangendsanmangen*.
- 155 Wenn das *yirukut* fertig ist, geht man zum *ngan mwoli* über. Man geht zum *ngan mwoli* über, singt bis etwa vier Uhr nachts. Dann wird wieder *yangendsanmangen* gesungen. Wenn man wieder zum *yirukut mwoli* zurückkehren will. Um etwa vier Uhr wird das *yangendsanmangen* gesungen und wieder zum *yirukut mwoli* zurückgekehrt.
- 160 *yangendsanmangen* ist ein Mittellied. Wenn man zu einem andern *mwoli* wechseln will, muss man zuerst *yangendsanmangen* singen. Wir zwei führen jetzt den Anfang des *mwoli* vor, wir werden eines des *aivo mwoli*, ein Lied des *yirukut mwoli*, ein
- 165 *yangendsanmangen* und dann zum *ngan mwoli* übergehen. Gleich wie um vier Uhr zurückgegangen wird, werden wir wieder *yangendsanmangen* singen und dann *yirukut mwoli*, dann sind wir fertig. Am Anfang kommt das *aivo mwoli*, wir singen es jetzt: Das war das *aivo mwoli*. Die
- 170 *kamlal-alambandi* sind im *tigal*, dann gehen wir ins *mbore*, die *suambu-alambandi* singen derweil das *aivo mwoli*, das wir vorher gesungen haben. Es findet zusammen mit diesem *wandsimot* Yensanmeli statt. Er geht hinein, dann wird *yirukut mwoli* dazu gesungen. Es ist das *yirukut mwoli*, das wir jetzt singen werden,
- 175 wir machen das *yirukut mwoli*:
So, wir gelangen nun zur Mitte. Wir singen das *yirukut mwoli* und wollen zum *ngan mwoli* wechseln, jetzt wird das Mittellied *yangendsanmangen* gesungen. Wir singen es:
- 180 in der Mitte. Wir singen das *yangendsanmangen* fertig und dann wechseln wir zum *ngan mwoli*. Wir zwei singen jetzt das *ngan mwoli*:
Das war das *ngan mwoli*. Es wird gesungen bis 4 Uhr nachts, dann findet wieder das gleiche statt, erst
- 185 wird *yangendsanmangen* gesungen und dann zum *yirukut mwoli* gewechselt. Es wird gleich gemacht und es ist beendet.
Bubari:
Als drittes wird ein Schwein gegeben, es wird wie ein Schwein aus Rotan/Liane hergestellt. Eine kleine Umzäunung wird im Busch errichtet.
- 190 Nicht im *mbore*. Ein Stück Busch wird gerodet und darin findet das Ritual des Schweins statt. Ein Mann trägt es und stösst die Leute mit der Schnauze des Schweins. So wird es durchgeführt. Es ist das dritte [Ritual(objekt)], das die *kamlal-alambandi* übergeben.
(J.S.: In welchen Teil des Waldes geschieht dies, ist es gleich wo?)

- 195 Nahe beim *mbore*, hinter dem *mbore* wir nennen es (ihn) Ainyonmwoli.
Das Schwein tritt in diesem Wald auf. Eine
grosse Umzäunung wird errichtet, eine Umzäunung für das Schwein. Man
führt das Ritual des Schweins auf, Poseragwi genannt, weil es
in der Umzäunung ist. Es wird eine schöne Umzäunung errichtet und dann
- 200 nennen die Leute vor dem Schwein davon, diese Gegend wird
Poseragwi genannt.
Es findet in Ainyonmwoli statt. Der Name des Schweines,
wir nennen es *mbal*.
Der Boden auf dem das *mbore* steht ist nicht herrenlos, es gehört
einem Klan. Dem *mbore* wird ein Name gegeben, es steht
- 205 auf diesem Boden. Ein Name dieses Klans wird
ihm gegeben.
Das Ritual *mwoli*, das übergeben wird, gehört nicht einem Klan.
Es gehört den *ndirugwi*, und ebenso das Schwein.
Dieses Schwein geben die *kamlal-alambandi* ohne Bezahlung. Nur
- 210 Betelfrucht und Pfeffer wird den *nyamun-alambandi* gegeben. Es wird
um acht Uhr morgens durchgeführt, bis zum Mittag und dann
abgebrochen, am Nachmittag etwa
um vier Uhr wird es durchgeführt, um fünf Uhr ist es
zu Ende. In der Nacht findet es nicht statt. Wenn die *kamlal-alambandi* das Schwein
den
ndirugwi-alambandi geben, findet ein riesiges *navin* statt, die Eltern, nackt,
- 215 ohne Schambedeckung
tanzen/singen. Ein riesiges Fest, wenn das Schwein
gegeben wird. Hier im Buschhaus wird getanzt, dann, wenn es fertig ist,
wird es (das Schwein) im *mbore* aufgehängt.
(J.S.: Es handelt sich nur um ein Schwein?)
- 220 Ein Schwein.
(J.S.: Wie lautet der Name dieses Schweines?)
Es hat keinen Namen. Wir nennen es nur *mbal*,
in unserer Sprache heisst es *mbal*.
Wenn das *mwoli* übergeben worden ist, an diesem Tag wird das *mawat*
225 übergeben. Die *nyamun-alambandi* gehen, Yensanmeli geht, sie geben das
mawat den *suambu-alambandi*, den *ndirugwi*. Es wird hinten (am Mann)
angebunden, jedem einzelnen, diese *mawat*, die auch beim
waal mbangu (getragen werden?). Diese *mawat* werden noch nicht übergeben, die
kamlal-alambandi haben
sie noch nicht den *ndirugwi-alambandi* übergeben. Sie dürfen die *mawat*
230 nicht an ihren Rücken befestigen und das *waal mbangu* singen/tanzen,
es ist streng verboten.
Die *kamlal* geben eine Palmblattscheide, die in den Mund genommen wird, wir
nennen sie (*wala?*) *wudengao*. Das Ritual *mwoli*, das Schweineritual,
und das *sitmbi*, das sie zuerst geben, sind alles Dinge die
235 ins *mbore* gehören, zusammen mit einer Handtrommel.
(J.S: Wie heisst diese Handtrommel?)
mwoli kwangu. Die Palmblattscheide, die in den Mund genommen wird, wird
übergeben und ist
um eine Frau zu betören, ein Mann, der ein Lied
über sie machen will, kann dies tun, jeder kann es. Es gibt kein Lied,
240 das die *kamlal-alambandi* dazu geben. Sie geben nur die Palmblattscheide.

- Einzelne *ndirugwi* lieben eine bestimmte junge Frau, dann können sie Lieder für sie machen. Sie übergeben es nicht zusammen mit den Liedern, die *kamlal-alambandi*. Wenn ein Mann eine junge Frau liebt, wird er ein schönes Lied für sie komponieren. Welcher
- 245 *ndirugwi-alambandi* aus Palimbei, Malingei, Kanganamun kommt und es hört, wird es im *mbore* wieder spielen, in seinem *mbore* in den einzelnen Dörfern. Wir auch, wir gehen nach Palimbei, Malingei, wenn wir ein schönes Lied hören. ... eine junge Frau. Wir hören es und kehren zurück, spielen es wieder
- 250 in Yensan im *mbore*. So pflegen wir es zu tun. Als wir noch *ndirugwi* waren, als wir *ndirugwi* wurden, erhielten wir die Palmblattscheide zum Spielen, eine kleine Palmblattscheide, die in den Mund genommen und gespielt wird. Sie gehört ins *mbore*, als erstes Objekt. Bevor das *sitmbi* übergeben wird, wird
- 255 diese Palmblattscheide gegeben. Wir waren im *mbore*. Die *kamlal-alambandi* wollten ins *ngego* gehen, sie wollten *mbandi-alambandi* werden. Zum ersten Mal als wir das *tigal* übernehmen wollten, töteten wir zwei Schweine. An diesem Tag töteten wir sie und gaben sie den
- 260 *kamlal-alambandi* Sie assen die Schweine und wurden (wechselten zu den) *mbandi-alambandi*. Wir übernahmen den Platz dieser *kamlal-alambandi*, den sie vorher inne hatten. Wir waren jetzt im *tigal*. An dem Tag, an dem die Schweine getötet wurden veranstalteten die Eltern kein kleines *navin*, sondern ein riesiges *navin*. ...
- 265 ... ein grosses *navin* wurde an diesem Tag veranstaltet, an dem wir die Schweine töteten und den *kamlal-alambandi* gaben, die sie auffassen und dann ins *ngego* gingen und *mbandi-alambandi* wurden. Die Ritualgruppe meines Vaters wurde dann *mbambungu*. Diese Dinge, alle diese Dinge gehören ins *tigal*,
- 270 *mwai* und *tigal ngao* und *mbaomi* und *ngwal yikut*. Alles gaben diese *kamlal-alambandi*, die vorher im *tigal* waren und jetzt *mbandi* werden wollten, uns ganz. Auch ein Ritual, *mbal*, sie gaben uns dies, die *kamlal-alambandi*, die vorher im *tigal* waren. Wir töteten zwei Schweine, sie
- 275 gaben (es) uns, sie gingen hinaus ins *ngego*, sie waren *mbandi-alambandi*. Ich habe ein Ritual vergessen, *yimbun mbangu*, das den *kamlal-alambandi* gegeben wird. Ich möchte nochmals alle Dinge aufzählen die die *kamlal*, denen sie vorher gehörten und die jetzt ins *ngego* gehen wollen uns geben, wenn wir wechseln und jetzt im *tigal* sind und wir
- 280 *kamlal-alambandi* sind: *mbaomi*, *ngwal yikut* und das Ritual *mbal*, und das *tigal ngao*, und das *yimbun mbangu*. Das sind alle diese Dinge, die gegeben werden, ich habe sie einzeln aufgezählt.
- Keman:
Vorher ... Alle diese
- 285 Dinge hat er Dir aufgezählt. Ich werde Dir die Namen dazu sagen und den Gebrauch erklären. Eines ist das *ngwal yikut*. Es wird aus drei Bambusrohren hergestellt. Der

- Bambus, der verwendet wird, ist *kao*. Es gibt zwei Arten Bambus, *kain* ist die eine und *kao* die andere. Dieses *ngwal yikut* wird aus der Art *kao* hergestellt. Es sind drei Rohre, die aufgereiht werden. Ein kurzes, ein ziemlich langes und ein langes.
- Dieses Instrument wird geblasen, es ist das *ngwal yikut*. Das andere ist das *mbaomi*. Ein Baum wird im Wald gefällt. Man kann nicht irgendeinen Baum nehmen, sondern ein Baum der Art, die wir *vira* nennen. Dieser Baum wird geschlagen und ertönt sehr laut. Wenn er hier geschlagen wird, ist es weithin, so fünf Meilen weit, hörbar, oder sechs Meilen weit zu hören. Die anderen Dörfer können es hören, der Klang ist wie der einer Schlitztrommel. Er wird mit zwei Stöcken geschlagen, die zusammen, in jeder Hand einer, verwendet werden.
- Er wird nicht einfach so geschlagen, sondern es gibt Rhythmen dazu, eine spezielle Schlagart. (J.S.: Wie bei den Schlitztrommeln?) Wie bei den Schlitztrommeln.
- (J.S.: Kann man, ... sind die Rhythmen gleich wie die der Schlitztrommeln des Männerhauses oder sind es andere?) Die (Rhythmen) des Männerhauses sind anders, es ist eine andere Art. Die Art des *mbaomi* wird den ganzen Nachmittag ausgeführt. Ein Mann trägt Es gibt ein Ritual zu diesem *mbaomi*.
- Den ganzen Nachmittag wird an der Sonne/bei Tageslicht gegessen, gearbeitet, von allen *kamlal-alambandi*. Dann treffen sie sich am Nachmittag im *tigal*. Dann schmücken sich zwei Männer. (J.S.: Zwei *mbandi-alambandi*?) *kamlal-alambandi*. Zwei wichtige (erste) Männer der *kamlal*, keine Knaben. Die zwei beginnen so das Ritual, die zwei kommen hinunter/herunter, dann schlagen sie das *mbaomi*, sind sie fertig, dann kreisen sie sie ein. Es hat ein wenig Wasser, sie springen ins Wasser. Sie schwimmen davon. Das *mbaomi* ist nicht zum Durchführen in der Trockenzeit. Es wird nur während der Hochwasserzeit veranstaltet. Es gibt ein Ritual dazu. Wenn das *mbaomi* geschlagen wird, treffen sich die Frauen und Kinder, auch die Knaben, nahe beim *tigal*, um zuzuschauen. Die Frauen lachen laut über die Männer, die über diese zwei Dinge (Tänzer) erschrecken und springen, die zwei einzukreisen (oder: springen, da die zwei sie einkreisen). Es ist ein Baum, der gefällt, getrocknet und an beiden Enden aufgehängt wurde. Die Mitte zwei Seiten und seine Mitte ist (hängt) frei. Zwei Stöcke werden genommen und damit ein Rhythmus geschlagen. Mit beiden Händen, im *tigal*. Es findet in der Hochwasserzeit statt.
- Wenn diese zwei Bäume gefällt werden sollen, treffen sich die *kamlal-alambandi* die sie fällen wollen. Ein verheirateter *kamlal* darf sie nicht fällen. Weil er mit einer Frau Geschlechtsverkehr hatte. Junge *kamlal*, die noch keinen Geschlechtsverkehr hatten, fällen diesen Baum *vira*. Wenn er gefällt ist, und gebracht wird, wird der Abfall/Überrest/Späne dieses Baumes herausgenommen und gebracht.
- Einige Männer aus anderen Dörfern, aus Korogo oder Kararau oder Aibom, kommen zu Besuch in ihr Männerhaus, ins *tigal*.

- Ihnen werden die Späne gegeben, unter einem Vorwand, man gibt ihnen Betelfrüchte oder ...
- füllt sie zusammen mit den Spänen ein, dann wird er diese Späne mit sich tragen. Wenn er die Späne in seiner Netztasche in seinem Dorf
- 340 zuhause findet, schmeisst er sie weg. Er wirft sie in seinem Dorf weg. Wenn nun das *mbaomi* geschlagen wird, hört man den Klang in seinem Dorf. Weil die Späne in sein Dorf gebracht worden waren. Die Späne übertragen den Klang in
- 345 dieses Dorf. Es ist eine Idee der *kamlal*, die sie ausführen, damit man den Klang dieses Baumes hören kann. Ein Ritual gehört zum *tigal* das *mbal* genannt wird. Das *mbal mbangu* findet nachts statt, es fängt am Nachmittag an und dauert bis in die Nacht. ... des *mbal mbangu*, es
- 350 ist kein bedeutungsloses Ritual. Es hat einen bestimmten Zweck, der in unseren Traditionen verankert ist. Es beinhaltet die Erlaubnis die Liebe einer Frau zu suchen.
- Dieses *mbal mbangu* ist ein Weg die Liebe zu finden, um Männer und Frauen zu verheiraten. Am Nachmittag geht die Nachricht herum, man sagt, dass die *kamlal* Yawendsambit hinaus
- 355 bringen werden. Yawendsambit wird gesagt, als eine Nachricht für die jungen Frauen. Die jungen Frauen dieses Dorfes. Die jungen Frauen dieses Dorfes, ... hören dies. Es ist der Tag des Herbeirufens von jungen Frauen und Männern. Sie versuchen die Liebe der
- 360 Männer zu erringen, die jungen Frauen schmücken sich prächtig an diesem Tag. Die Männer ebenfalls. Die jungen Männer, die versuchen wollen, die Liebe einer jungen Frau zu gewinnen. An diesem Tag, einem Tag der festgelegt wird, schmücken sie sich prächtig. Es wird Nachmittag, es wird
- 365 Nachmittag, dann wird gesagt. Alle jungen Frauen versammeln sich jetzt. Auch die älteren Männer und Frauen, sie möchten über die Neigungen Bescheid wissen. Sie haben nicht gern, wenn die Neigung einer jungen Frau geheim bleibt und die Eltern nichts davon wissen. Früher wurde diese Art Liebe nicht geschätzt. Früher gab es keine geheimen Neigungen über
- 370 die die Eltern nicht Bescheid wussten und die unerwünschte Schwangerschaften bei jungen Frauen verursachten. So eine Tochter hatte keinen Vater der auf sie aufpasste. Es war ein wichtiges Verbot, früher. Der richtige Weg dazu, von dem erzähle ich jetzt, die Art wie Liebe gewonnen wurde. Etwas wird von einem Mann hinaus gebracht.
- 375 Dieser Mann ist wie ein Berauschter. Er schämt sich nicht, er ist bereit das Ritual für alle *kamlal* durchzuführen. Die *kamlal* kennen ihn und bestimmen ihn (darum). Sie sagen: «Eh». Wir, einige *kamlal* bestimmen ein Mann, der sich schämt, dann sagt ein anderer: «Nein, dieser Mann schämt sich, dieser (andere) Mann
- 380 ist gut (dafür), er kann aus sich herausgehen und schämt sich nicht. Er getraut sich, sich mitten in der Menge (der Frauen) niederzusetzen und die Namen der Frauen zusammen mit denen der Männer auszurufen.» So wird gewählt, dann wird ein Mann ausgemacht, der

- diese Dinge hinaus trägt. Diese Dinge werden
aus Sagopalmbllättern verfertigt. Sie werden hergestellt, die
- 385 Armringe. Sie arbeiten daran. Es sind Armringe, die
am Arm getragen werden. Es wird aus etwas hergestellt, das wir
mimongwat nennen. Dieses *mimongwat*, wenn man
den Schmutz (die Haut?) mit einer Muschelschale abkratzt, sieht es wie ein Stück Glas
aus. Es sieht gut aus. Die Frauen haben diese
- 390 Art Armringe gern. Sie tragen sie wenn *mbal* gesungen/getanzt wird.
Wenn es eine gute (schöne) junge Frau in diesem
Dorf gibt, ist es egal ob 10 Männer, 10 – 15 Männer (das selbe tun), du kannst
ihr etwas überreichen. Du kannst versuchen, ihre Neigung auf
dich zu ziehen, (abzuklären) wen sie liebt. Du kannst wirklich. Sie
- 395 (die Ringe) werden bereit gemacht, dann trägt sie dieser Mann hinaus,
und legt sie in die Mitte dieser jungen Frauen. Die jungen Frauen
schliessen ihn richtig ein, er trägt sie auf einem Palmblatt hinaus.
Er trägt sie also hinaus, er tut dies in einer
Groteske. Er kann nicht einfach hinausgehen, sondern tut so, als wäre
- 400 es furchtbar schwer. Es ist nicht schwer, er tut nur so. Er geht
hinaus und die Frauen müssen lachen. Sie scharen sich zusammen. Dann
stellt er es mitten unter ihnen ab, sie stellen sich darum herum auf.
Kein Laut ertönt, sie wollen die Namen hören.
Er nimmt eines und sagt: «Ai,
- 405 dieser Mann gibt dir dies, willst du es?» Die
Frau sagt: «Nein», dann fragt er wieder: «Nein? Nimm es!» Er
versucht ihre Neigung zu ergründen, er darf nicht einfach sprechen und dann
aufgeben.
Wenn die Frau nicht will, sagt er: «Nimm es, er ist ein guter Mann, nimm!»
So drängt er, falls die Frau nicht will und es fallen
- 410 lässt, lachen sie laut heraus.
Der Mann fragt: «Warum?» sie sagt: «Oh, der Mann ist(?) und die Frau
macht so,» dann lachen sie. Einer guten jungen Frau werden
zehn oder so angeboten. Falls sie acht
ablehnt, falls sie ... Falls sie
- 415 acht Männer ablehnt, und der neunte wird vorgetragen falls sie ihn liebt,
nimmt sie den neunten. Sie nimmt ihn in der Öffentlichkeit,
alle Leute schauen zu, von wem sie es annimmt. Dann sind
sie glücklich. Ein grosses Rufen erschallt aus dieser Zusammenkunft. Sie
sagen: «Ai, diese Frau hat es geschafft, sie hat einen Mann genommen!»
- 420 Die Eltern, Grosseltern sind richtig glücklich. Der Name dieser
zwei wird ins Haus der Eltern der Frau gebracht (übermittelt),
ins Haus der Eltern des jungen Mannes
und der jungen Frau. Die Zuneigung ist öffentlich bekannt gemacht,
und so ist es keine heimliche Zuneigung. Sie hat es genommen unter den Augen
- 425 vieler Leute, es ist ein Eheversprechen. Man weiss nun Bescheid
und richtet Essen für diesen Mann im Haus
dieser jungen Frau, die etwas von diesem Mann angenommen hat. Das
Essen wird zubereitet und Betelfrucht geholt. Diese Frau geht Betelfrucht und Pfeffer
auf dem Markt holen und gibt es diesem Mann. Aber er darf
- 430 es nicht essen, diesen Betel oder irgend
etwas, das seine Verlobte ihm gibt. Es ist streng
verboten. Wenn er richtig verheiratet ist und mit seiner Frau Geschlechtsverkehr

- gehabt hat, dann darf er
essen, was sie ihm zubereitet hat, was auch immer sie ihm
gibt. Für seine Eltern gilt das gleiche. Man gibt
435 etwas dieser Frau. Die Eltern des Mannes geben ihr
Wild. Sie bringen ihr viel Wild. Sie
geben es ihr. Die Frau kann es
essen, keine Diskussion. Der Mann darf nicht. Diese Vorschrift ist etwas anderes (für
Mann und Frau),
der Mann darf das, was die Frau ihm gibt, nicht essen.
- 440 Die Frau darf alles essen, das der Mann ihr gibt. Die Dinge
wurden genommen, so viele Dinge wurden angenommen, wie er hinaus
getragen hat. So viele Frauen wie er überzeugen konnte, haben jetzt Männer.
Dann geht er hinein. Er geht hinein und bringt diese Dinge ins
tigal. Er tanzt/singt auch, dieser Mann, der aus sich herausgehen kann und
445 der die Sachen hinausgetragen hat. Es geht weiter bis zum Morgengrauen,
dann kommen die Männer zusammen. Sie wollen hören, was
in der Nacht passiert (herausgekommen) ist. Sie erhalten Mitteilung von
diesem Mann. Dieser Mann selbst kann etwas für sich
hinaus tragen. Weil sie wissen, dass er sich nicht
450 schämt, sie bereiten es für ihn vor. Es ist ... für diese
Arbeit, er kann sich auch schämen, er stellt auch Armringe her und
zeigt so Zuneigung für so viele junge Frauen (wie Armringe). Er trägt
sie hinaus. Er kann sagen: «Dies ist von mir, ich gebe es
dir.» Wenn die Frau ihn mag, nimmt sie es, nimmt sein (Geschenk). Dann
455 sagen sie: «Ai, du hast einen Mann errungen!»
Auch in der Nacht, falls eine Frau den Armring eines
Mannes am Nachmittag genommen hat, kann sie ihn zurückgeben, (und)
Betelfrucht und Pfeffer diesem Mann geben.
Einige Männer können es hören, es ist nicht im Geheimen, viele Männer
460 haben es gehört. Am (nächsten) Morgen nun, erzählt dieser Mann es jedem
Einzelnen, sagt: «Etwas von dir hat diese Frau genommen, etwas von
dir hat jene Frau genommen. Betelfrucht hat sie einfach so mit
gebracht. Falls sie ablehnt, wird er sagen: «Ich habe meinen Betel und Pfeffer,
meine Liebe/Begehr ist verloren. Er erzählt und sie sind bewegt.
- 465 Dies alles findet nicht nur an einem Nachmittag statt.
Alle Nachmittage, egal ob die Hälfte schon verteilt ist, es
kann jeden Tag stattfinden, eine(s) nach dem anderen wird einmal genommen,
dieses *mbal* um zu verheiraten im ... alle
jungen Leute im Dorf. Es ist die korrekte Art der Heiratsvermittlung.
- 470 Dieser Brauch ist (für) die *ndirugwi*, die früher als *ndirugwi* im
mbore waren, und es Zeit ist, das *tigal* zu übernehmen. Es ist Zeit
für sie, sich zu verheiraten. Das *tigal* besitzt eine Art der
Heiratsvermittlung zwischen den jungen Männern und Frauen. Dieses
mbal mbangu geben wir nun eins nach dem anderen, wie das *mwoli*.
- 475 Das (*mwoli*, Versprecher) *mbal* gehört zum *tigal*, es ist ein Ritual des *tigal*, zum *mbore*
gehört
das *mwoli mbangu*. Dies gehört zum *tigal*, es ist das *mbal mbangu*. Es ist nicht
wie das *mwoli*, es gibt kein Zwischenlied wie das *yangenmangen* bei
diesem, es reiht sich nur so aneinander. Dies gehört zum Nachmittag, zum
Beginn, es ist das *aivo mbal*, das wir zwei jetzt singen möchten:
- 480 Das war das *aivo mbal*. Das *aivo mbal* gehört zum Nachmittag, damit

wird begonnen. Jetzt werden wir zwei das *yirukut mbal* singen. *yirukut mbal* heisst es in unserer Sprache, übersetzt heisst es <lauter rufen, die Leute singen kräftiger.> Jetzt folgt das *yirukut mbal*.

Yensan
Bubari/Keman
K 22/2

Texte 40

Keman:

Dies gehört zur Mitternacht, es ist der Gesang der Mitternacht.

Es wird gesungen, dieses *ngan mbal*, so wird es gesungen.

Wenn das Lied fertig ist, das *ngan mbal* abgebrochen wird, rennen sie fort zum Schlafen. Dieses Ritual *mbal* dauert nicht bis zur

- 5 Morgendämmerung, es wird nur bis Mitternacht gesungen, (dann) folgt das *ngan mbal*, wenn es fertig gesungen ist, geht man weg ins Wohnhaus. Wir singen nun das *ngan mbal*.

Dies ist das *mbal*, es besteht aus drei Teilen, (ein Teil) am Nachmittag, (ein Teil) des stärker (lauter) Singens, (ein Teil) um Mitternacht, den wir gesungen haben.

Bubari:

- 10 Dies ist die Erzählung über ein Ritual, das zum *tigal* gehört, es ist ein Ritual der *kamblal*.

Keman:

Dieses Ritual nennen wir *mwai* in unserer Sprache, auf pidgin wird es *tumbuan* genannt. Es gibt zwei Arten seines Auftritts.

Die *kamblal-alambandi* sind im *tigal*.

- 15 Die *mbandi-alambandi* sind im *ngego*. Die *kamblal-alambandi* sind den *mbandi-alambandi* untergeordnet, sie sind die zweiten. Sie sind also im *tigal* und sie haben das *mwai* noch nie durchgeführt, die *kamblal-alambandi* schauen zu. Es wird vor den *kamblal-alambandi* geheimgehalten, und eine Ahn-
20 frau wird im Wald hergestellt. Sie wird versteckt hergestellt, die *kamblal* wissen nichts.
Es wird

versteckt gearbeitet, ein grosser Mann trägt diese Ahnfrau jetzt.

Dann begibt er sich auf den Tanzplatz des *tigal*, wie der *wompuno*.

wir nennen ihn *tigal wompuno*. Er kommt also und fängt an Gras zu schneiden. Bald wird gesagt: «Ai,

- 25 *kamblal*, euer Kind ist schreien gekommen auf den Tanzplatz des *tigal*.» Dann die *kamblal* zusammen, kommen herbei, rufen zusammen und nehmen ihr die Sichel aus der Hand. Dann schneiden sie Gras. Haben sie das Gras fertig geschnitten, gibt es keine Rast, sie stellen die Umzäunung auf, sie errichten die Umzäunung. Sind sie damit fertig, stellen sie die *mwai* her, arbeiten das
30 Gesicht des *mwai* und auferlegen ein Verbot. Es dauert etwa drei Monate bis sie dies gearbeitet haben. Dann treten bald die *mwai* auf. Dann singen/tanzen sie das *mwai* des *tigal*. Dies ist die erste Art seines Auftritts.

Bubari:

Ich möchte nun über die Maskenfiguren der einzelnen Familien sprechen.

- 35 Ich werde ihre Namen aufzählen:
Dies ist alles, alle *mwai* von Yensan. Alle Namen aller Familien habe ich gesagt, die *mwai* aller. Dies ist alles.
Keman:
Über den Auftritt der *mwai* wissen wir beide nicht Bescheid, warum es auftritt wissen wir nicht. Wir zwei werden
- 40 einen grossen Mann fragen müssen, der Bescheid weiss über den Auftritt der *mwai*.
Die zweite Art des Auftritts der *mwai*, der Maskenfigur, ist wenn die *kamlal*, die im *tigal* sind, ... , und ein grosser Mann der *kamlal*, der Anführer der Ritualgruppe
- 45 der *kamlal*, stirbt oder seine Frau stirbt.
Dann wird das Maskenfest veranstaltet. Es ist wie das Ritual dazu (dafür). Es wird gezeigt, dass wir (die *kamlal*) dieses hatten und es uns verliess. Alle Maskenfiguren treten auf, die Männer, die sie tragen, streichen weisse Erdfarbe auf ihre Beine
- 50 und treten auf. Dieser Auftritt findet für den ersten Mann der *kamlal* statt, der gestorben ist, (dann) wird es veranstaltet. Für dieses Ritual wird die Trockenzeit abgewartet, dann findet es statt. Wenn die Nahrung des Dorfes reichlich vorhanden (gewachsen) ist, findet das Ritual statt. Die Gärten, es werden
- 55 mehr Gärten angelegt, damit genug Gartenprodukte vorhanden sind. Dann wird dieser (Stolz, Freude) des Dorfes begonnen. Die Leute von anderen Dörfern kommen zu diesem Fest. Sie werden gute Nahrung aus diesem Dorf erhalten und den Namen des Dorfes mit sich in ihre Dörfer tragen. Diese *kamlal*, die Leute, die voraus in den Tod gingen (gehen), sie
- 60 veranstalten das Maskenfest, das ist die Bedeutung. Es ist ihr Fest, für sie und ihre Frauen und Kinder, im (Wohn)haus findet ein anderes Fest statt, das seine (des Toten?) Familie veranstaltet, seine Frauen und Kinder veranstalten das Fest für ihn. Dieses *mwai* findet in der Trockenzeit statt. Man wartet die
- 65 Trockenzeit ab, dann veranstalten die *kamlal* dieses *mwai*. Sie veranstalten es und es bedeutet: Es wird für ihn veranstaltet, der vorausging, um über die Angelegenheiten des *tigal* zu wachen. Er hat sie nun verlassen. Bald wird das *mwai* veranstaltet und sie treten auf. Sie treten auf, streichen weisse Erdfarbe an ihre Beine. Es ist
- 70 ein Zeichen, das sie auf ihren Beinen anbringen, es ist für die Zeit, wenn ein Mensch stirbt und betrauert wird. Weisse Erdfarbe wird auf die Haut gestrichen. So wird die Trauer um diesen Menschen ausgedrückt. Falls sie weisse Erdfarbe auf den Beinen der Leute erblicken, fragen die Leute aus anderen Dörfern: «Wer ist gestorben, dass ihr
- 75 dies tut?» Sie sehen das Zeichen und fragen, (sie) antworten: «Oh, dieser Mann der *kamlal* ist voraus gegangen, er ist gestorben.» Oder seine Frau ist gestorben. Dann wird es so mitgeteilt. Es ist nicht nur in Yensan so, in allen Dörfern machen es die *kamlal* auf diese Weise. Die *kamlal*, die sich im *tigal* aufhalten, besitzen das *mwai* und alle Dinge (Kultgegenstände und Rituale)
- 80 des *tigal*, sie betreuen sie. So ist es mit allen Dingen, die die *kamlal* betreuen, die zum *tigal* gehören.

- Es ist das erste (wichtigste) von allen kleinen Dingen, die zum *tigal* gehören, das *mwai*. Wir nennen es *tumbuan*.
- Wenn die *ndirugwi-alambandi* das *tigal* übernehmen wollen, wenn sie
- 85 *kamlal* werden wollen, wird eine kleine Umzäunung errichtet. Sie ist nur kurz, keine lange Umzäunung. Eine kurze Umzäunung wird errichtet, die *kamlal* rufen dann nach den *mwai*, die sich darin aufhalten.
- Die Männer sind zu zweit und singen/tanzen das *mwai*. Bald ertönen sie. Wir, die *ndirugwi*, stellen uns in
- 90 einer Reihe auf. Wir stellen uns auf. Einige nehmen ein Bündel Betelfrüchte, einige ein Bündel Zuckerrohr, einige nehmen Yams und Mami, einige ein Gefäss voll Gemüse zusammen mit einem Korb Sago, dann stellen wir uns auf. Zur Zeit als unserer Väter ..., falls meine Väter oder meine Grossväter Speere auf die Gruppe der
- 95 *kamlal* geworfen haben, sie in den Rücken geschossen haben oder in den Bauch, oder in den Arm oder ins Bein geschossen haben, ist es jetzt Zeit, dass die *kamlal* es zurückgeben. Dies ist die korrekte Art diesen Speer, den mein Grossvater ihm gegeben hat, zurückzugeben. Wir stellen uns auf und gehen. Wir gehen in die Umzäunung, dann fangen, die, die eine Schuld einzutreiben haben,
- 100 an, sie ergreifen die Speere und schiessen auf die ein oder zwei von uns, die eine Schuld haben, Sie werfen die Speere.
(J.S.: Wann werden diese Speere geworfen?)
- Wenn wir hineingehen, dann beginnen sie und werfen die Speere auf so und so viele Männer, wir werden beschossen. Falls es keine Schuld zu
- 105 begleichen gibt, ein Mann keine einzutreiben hat, kann ich eine neue beginnen, ich allein kann es. Er fängt an und schießt, eröffnet eine neue Schuld oder eine Schuld wird zurückgezahlt drinnen nehmen wir die Maskenfiguren, nehmen die *mwai* aus ihren Händen. Sie geben sie uns zurück.
- Die *kamlal* geben alle *mwai* wieder zurück. Wir nehmen sie
- 110 nun. Wir nehmen sie zurück, dann instruieren sie uns.
Sie instruieren uns folgendermassen, sagen: «Jetzt wollt ihr *kamlal* werden. Wir wollen alle Dinge des *tigal* in eure Hände legen. Ihr müsst sie so betreuen, wie wir es getan haben.» Es sind diese kleinen Dinge, die zum *tigal* gehören, es wird auch
- 115 ein Fest im *tigal* veranstaltet, das *mbaomi*.
Wenn das *mbaomi* übergeben wird, es gehört zu dieses *mbaomi*, beim Ritual dazu treten zwei Männer auf, die tanzen/singen, sie treten als *windsumbu* auf. Sie nehmen ein Sagopalmblatt und gehen hinunter/herunter tanzen/singen. Die zwei
- 120 sind geschmückt. Etwas wie ein Bündel wird hergestellt, zwischen den beiden und Krotonblätter angezogen, die hinunterhängen.
gut, ... es ist wie etwas der *mbandi*, das aber etwas anders ist.
(J.S.: Wie heisst in eurer Sprache dieses Krotonblatt?)
- 125 Dieses Krotonblatt heisst *kawa*, die zwei werden es anziehen.
(J.S.: die zwei stellen *windsumbu* dar...)
- Wenn die zwei das Ritual beginnen, die zwei tanzen/singen, ist ihr Penis unbedeckt, nur hinten gibt es diese Blätter, die wir *kawa* nennen. Dann singen/tanzen
- 130 die zwei. Die Namen dieser zwei *windsumbu* sind Einer

ist Bambien und der andere Yensanyimbu.

(J.S.: Zwei Brüder?)

Zwei Brüder.

(J.S.: Keine Frau?)

135 Keine Frau.

(J.S.: Wie singen/tanzen die zwei?)

Die zwei singen/tanzen vor und zurück (hin- und her). Ein Mann schlägt das *mbaomi* und

die zwei tanzen rund herum, vor- und zurück im *tigal*.

(J.S.: Gibt es keine grosse Umzäunung?)

140 Es gibt keine Umzäunung. Die Frauen und Kinder kommen herbei und schauen zu.

Sie versammeln sich und schauen allen Abläufen dieses

Festes zu. Sie kommen also herbei und schauen

zu. Die zwei sind mit tanzen fertig, das *mbaomi* geht

zu Ende, das letzte Lied des *mbaomi* wird geschlagen. Jetzt

145 sind die *kamblal* bereit, die (*kwasupabu*?) der

kamblal, die Sänger der *kamblal*, sie sind bereit, dann

sind die zwei fertig, das *mbaomi* geht zu Ende. Die zwei (springen auf/herbei) umkreisen

sie (die anderen *kamblal*?) und springen ins Wasser (wer?). Sie springen weit.

Über den, der die komischsten Sprünge macht, lachen die Frauen und Kinder sehr,

150 über ihren Abgang. Das Fest des *mbaomi* findet zur

Hochwasserzeit statt.

Wenn dieses *mbaomi* beendet ist, wird nachfolgend das

ngwal yikut übergeben. Zwei Männer, die sich nicht schämen, aus den Reihen der

kamblal, aus der ersten Gruppe der *kamblal*, die zwei nehmen das

155 *ngwal yikut*. Drei Bambusstücke sind zusammengebunden. Das Längste

zuerst, dann folgt daran anschliessend das kurze und dann das ganz kurze. Dann

werden auf diesen drei Bambusrohren Lieder gespielt, wir nennen es *ngwal yikut*.

Dann tanzen die zwei hin- und her (vor- und zurück). Die zwei haben kein

Palmblatt, sie sind nackt. Die zwei sind komisch/grotesk.

160 Das *mbaomi* ist nicht einfach nur ein Fest. Das *tigal*

ist nahe beim *ngego*. Es ist nahe beim *ngego*,

es ist das zweite, das *ngego* ist das erste (wichtigste), das *mbore* ist

das dritte. Das *mbore* muss die Rituale des *tigal* lernen. Wenn das *mbore* verlassen wird, muss

165 er lernen. Kommt er ins *tigal*, muss er die Dinge des *ngego* lernen.

Das *mbaomi* lehrt uns etwas, das wir *wakin* nennen,

die Beherrschung der Schlitztrommeln. So ist es früh morgens vier

Uhr. Ein Mann der *kamblal*, der erste der

kamblal wird es schlagen, schlägt das *mbaomi*

170 nun, um etwa vier Uhr. Er schlägt es, dann

hört er auf.

Ein wenig später, er schlägt es wieder um etwa fünf

Uhr, es dämmert jetzt. Er schlägt es wieder, er

schlägt das *mbaomi*. Er schlägt es um fünf Uhr, aktiviert es

175 ganz. Es wird hell, es wird acht Uhr, er hört wieder auf, es wird

eingestellt. Es ist die Aufgabe der *kamblal*. Es ist nicht nur ein Mann

die ganze Zeit ...

...

Das dritte ist das *tigal ngao*. Dieses *tigal ngao* wird aus

- 180 einer Palmblattscheide hergestellt.
 Eine Zunge wird angebracht, es wird darauf gespielt.
 Melodien werden gespielt. Es wird wie das (Es ist dem *mbaomi* gleichgestellt)
mbaomi, dieses *tigal ngao*. Es gibt Melodien (Rhythmen) dazu.
 Auch das *tigal ngao* dient dazu, die Geschicklichkeit zu fördern für die Zeit wenn
- 185 man ins *ngego* wechselt, und *mbandi* ist. Dann ist man nicht
 unfähig die Schlitztrommeln im Männerhaus zu schlagen und
 den *wakin* zu aktivieren. Dann weiss man Bescheid. Das *tigal ngao* und das *mbaomi*
 sind
 zwei Dinge, die beide dem gleichen Zweck dienen, die manuelle Geschicklichkeit zu
 fördern, um später
 die Schlitztrommeln schlagen zu können. Es gibt zwei Dinge, *mbaomi*
 190 und *tigal ngao*, sie sind zum Lernen gedacht. So wird die manuelle Geschicklichkeit
 gefördert,
 bis zum Wechsel ins *ngego*. Dann kann er
 einen anderen Mann mit der Schlitztrommel herbei rufen, seine Hand
 wird geschickt, wenn er das Ritual einer Familie vollziehen will und
 die Schlitztrommel schlagen will, die Ahnentrommel einer Familie,
- 195 seine manuelle Geschicklichkeit wird ausreichen. Er macht sich auf und kann
 den Rhythmus dieser klanspezifischen Schlitztrommel korrekt schlagen.
 Wenn im *ngego* die *wakin* aktiviert werden, und er will ...
 und er die Schlitztrommel schlagen will, wird seine Hand sich nicht irren,
 er nimmt sie (die Schlegel) einfach aus der Hand der grossen Männer und wird
- 200 korrekt schlagen. So sind es zwei Dinge, die zum Lernen dienen.
 Es ist den *mbandi-alambandi* nicht verboten ins *tigal* zu gehen,
 sie dürfen ins *tigal* kommen und sie müssen die
kamlal-alambandi lehren. Darum war es so früher. Es
 geht nicht auf diese Art sondern auf jene Art.
- 205 Dies ist die Art wie es gemacht wurde. Dies ist die Bedeutung. Den
kamlal wird Unterstützung gewährt, es ist ihnen (den *mbandi*) nicht verboten ins
tigal zu gehen. Die *mbandi-alambandi* müssen kommen und die
kamlal instruieren. Sie dürfen sie nicht sich selbst überlassen.
 Das vierte ist das *mbal*, das
- 210 zum *tigal* gehört. Das *mbal* wird bei Niedrigwasser veranstaltet,
 nur in der Nacht. Es ist ein Ritual für die Nacht. Es geht nicht
 bis zur Morgendämmerung, es wird um Mitternacht abgebrochen und sie (die
 Teilnehmer)
 zerstreuen sich.
 Dies sind alle Dinge des *tigal*. Es ist alles. Ich habe aus der Sicht eines Mannes,
- 215 der *ndirugwi* ist und *kamlal* werden wird, gesprochen. Über die Dinge, die er wissen
 wird
 und deren Namen er erhält.
 Bubari:
 Ich möchte jetzt erzählen, wie es heute bei uns steht. Heute
 würde ich zu den *mbandi-alambandi* gehören, die Gruppe des Council
 wäre *kamlal*. Heute gibt es Councils und luluais,
- 220 Zeit für den Ritualgruppenwechsel hatten wir nicht. Ich bin *kamlal*
 immer noch. Und die *ndirugwi* blasen die Flöten ohne Abgeltung im
ngego.
 Wir hatten zwei Schweine getötet und den Vätern der *ndirugwi*-
alambandi gegeben. Diese spielten die Flöten ohne Abgeltung, ich wurde zornig und

- 225 schlug mit einem Krotonblatt (erörterte die Angelegenheit am Stuhl): «Warum? Ich habe vorher zwei Schweine getötet und euren Vätern gegeben, warum naht ihr die Flöten ohne Bezahlung?» Sie stimmten mir zu, und letztes Jahr töteten sie drei Schweine, die *ndirugwi-alambandi*. Wir gaben ihnen dann die Flöten zusammen mit dem *mawat*, das am Rücken getragen wird beim *waal mbangu*,
- 230 dieses Objekt. Wir gaben ihnen die Flöten, die wir *wabi* nennen, und das *mawat*. So ist es, die *ndirugwi-alambandi* haben es erhalten. Wir haben ihnen die Flöten gegeben. Alle Objekte und Rituale des Männerhauses haben wir *kamblal-alambandi* gekauft. Wir haben (aber) noch nicht den Platz der *mbandi-alambandi*
- 235 eingenommen. Wir sind noch *kamblal-alambandi*, haben (es aber) gekauft. Die *mbandi-alambandi* sind jetzt soweit, *mbambungu* zu werden. Erst bereit, wir haben noch nicht gewechselt. Es ist noch nicht soweit. Wir haben das *mwai* den *ndirugwi-alambandi* gegeben, sie haben unseren Platz im *tigal* eingenommen. Bald beziehen wir das *ngego*. Ich *kamblal-alambandi* werde
- 240 *mbandi-alambandi* im *ngego* werden. Wir haben alles übernommen, einzig durch (Bezahlung von) Schweinen. Nicht durch (Bezahlung von) Betelfrüchte, Hühner, nein ausschliesslich durch Schweine, alle Objekte und Rituale des Männerhauses. Zwei Dinge habend die *ndirugwi-alambandi* übernommen.
- (J.S.: Sage mir, welche zwei Dinge?)
- 245 *wabi* und *mawat*, nur dies haben die *ndirugwi-alambandi* übernommen. Falls die *ndirugwi-alambandi* die Rituale und Objekte des *tigal* zurücklassen, und sehen, dass sie (die nächstuntere Gruppe) das *tigal ngao* schlagen, dass sie das *mbaomi* schlagen in ihren Gärten oder ihren Häusern. Ich sehe es: «Was?, sie habe es mir nicht bezahlt!»
- 250 Gut, ich sage ihnen, dass sie sofort zwei Schweine zu töten haben. Sie können alle Objekte und Rituale des *tigal* mit zwei Schweinen abgelden. *mwai*, *mbaomi*, und das *ngwal yikut*, und das *tigal ngao*, und das *mbal*.
- Sie werden es durch zwei Schweine übernehmen, die sie geben, mir geben, ich esse sie.
- 255 Das *tigal* sieht wie das *ngego* aus. Es ist wie das *ngego*. Die Leute, die kein *tigal* bauen im Grasland, oder die Europäer, die es sahen, dachten es wäre ein *ngego*. Es gibt Dörfer, wo man kein *tigal* baut. Auch die Europäer konnten nicht unterscheiden. Früher kamen die Deutschen und sahen es. Auch einige Australier sahen es.
- 260 Heute kommen viele Weisse, die nicht über das *tigal* Bescheid wissen. Sie sehen es, es sieht wie ein *ngego* aus. Es hat zwei Firstpfosten, einer im *gumbungego* und einer im *damangego*. Etwas, den *waak*, hat es (aber) nicht. Es gibt keine klanspezifischen Ruheplattformen. Nur überall Hocker. Es gibt Feuer in der Mitte des *tigal*, (aber) keine Ruheplattformen.
- 265 (J.S.: Ein Feuer in der Mitte?)
Alle Feuer in einer Reihe bis ins *gumbungego*.

- (J.S.: Und nur Hocker?)
 Nur Hocker, keine Ruheplattformen.
 (J.S.: Gibt es einen oberen Boden?)
- 270 Ja, einen oberen Boden gibt es.
 (J.S.: Werden dort die *mwai* aufbewahrt?)
 Die *mwai* sind nicht dort. Wenn die Umzäunung errichtet wird, kommen die *mwai*.
 Die *mwai*
 befinden sich in den einzelnen (Wohn)häusern. Die Klane, die einzelnen Klane
 bewahren sie auf.
- 275 Das *mbore* sieht wie ein (Wohn)haus aus. Es ist nicht so, es kann nicht wie ein
ngego gebaut werden. Es ist wie ein gewöhnliches Haus. Es hat Ruheplattformen,
 nicht
 klanspezifische. Nur eine allgemeine Ruheplattform.
 (J.S.: Auf beiden Seiten?)
 Auf beiden Seiten, auch Hocker, die Feuer des Männerhauses (*ngego*) sind
- 280 von derselben Art, so wird es gemacht. Sie (die *ndirugwi*) halten sich dort auf.
 Am Morgen und am Nachmittag. Bringen den Korb, den
 Essenskorb und essen. Am Nachmittag bringen sie ihn in ihr Haus
 zurück. ... Die Hocker sind ohne Bedeutung. Lange Hocker, die
 einfach so hergestellt werden.
- 285 Wenn etwas veranstaltet werden soll, oder die *mbandi-alambandi*
 gegen sie kämpfen wollen, nehmen sie diese Hocker, es ist nicht gut,
 wenn sie hinter dem *tigal* sind, sie werden genommen und das
 Krotoblatt geschlagen. Wir auch, bald können wir zusammen kämpfen, die *kamblal-*
alambandi sprechen so. Die *mbandi-alambandi* sind im *ngego*,
- 290 sie kommen. Sie kämpfen gegeneinander. Die *kamblal-alambandi* hinter
 dem *tigal* pflanzen sie wildes Zuckerrohr, das sie
 essen. Auch Taro und Zuckerrohr, und Blattgemüse.
 Die *kamblal-alambandi*, ein
 älterer von ihnen, geht es den *mbandi-alambandi* erzählen: «Die Nahrung ist
- 295 soweit (reif).» Die übrigen *kamblal-alambandi* vernehmen es nicht, er sagt
 es im Geheimen: «Kommt und wir kämpfen zusammen, ihr
 gewinnt, wir verstellen uns, wenn (der Kampf) zu Ende ist, nehmt ihr
 alle diese Gartennahrung, die wir angebaut haben. Ihr nehmt
 sie ins *ngego* und esst sie.» Er teilt es mit, die *mbandi-*
- 300 *alambandi* streichen sich schwarze Farbe ins Gesicht und
 auch Ingwer (Gelbwurz?), machen sich zum Kampf bereit. Die Kampfspeere, die
 Speere
 bringen sie herbei. Sie auch, die *kamblal-alambandi*, tun
 desgleichen, sie schmücken sich, streichen schwarze Farbe an, (nehmen) auch die
 Speere, die
 Kampfspeere. Sie kommen und es wird gekämpft, die *mbandi-alambandi* besiegen
- 305 die *kamblal-alambandi* sie nehmen den Garten hier nahe
 beim *tigal*. Alle Gartenprodukte, alles Zuckerrohr, auch Yams und
 Mami, die gepflanzt worden waren, werden ausgemacht, sie nehmen es ins *ngego*,
 die *nyamun-alambandi*, die *mbandi-alambandi* essen (es). Viele
 Speere beim Kampf. Später zieht man auch gegen den Feind. Sie lernen den Kampf,
- 310 die *mbandi-alambandi* bringen (ihnen) den Kampf bei, schiessen Speere auf
 sie, auch die *kamblal-alambandi*. Auch die *kamblal-alambandi*
 schiessen Speere auf die *mbandi-alambandi*. Sie lernen den
 Kampf. Später ziehen sie gegen den Feind. Dann können

- sie einfach gehen, sie haben keine Angst. Dies lernen sie.
- 315 Diese Art Kampf findet im *tigal* statt, *mbandi-alambandi* gegen *kamlal-alambandi*, im *mbore* gibt es ihn nicht. Sie töten ein Schwein oder sonst etwas, oder ein Baumkänguruh oder ein Krokodil oder etwas anderes und bringen es. Sie bringen es, und zerlegen das Schwein oder anderes Wild.
- 320 Ein Schwein für sie. Er sieht es verstohlen und geht, er sagt: «Ihr esst, ich gehe ins (Wohn)haus.» Er geht, erzählt es den *mbandi-alambandi*: «Ai, macht euch auf und umzingelt die *kamlal-alambandi* und nehmt ihnen diese Nahrung weg.» Er spricht leise, die *mbandi-alambandi* versammeln sich im Männerhaus und kreisen sie ein. Das ganze Essen tragen sie ins Männerhaus, sie essen (es). Die ganze Zeit geschieht es so. Sie bringen viel Nahrung im *tigal* zusammen, die *kamlal-alambandi*. Die ganze Zeit umzingeln sie sie, nehmen die Nahrung weg, essen sie, die *mbandi-alambandi*.
- 330 Das Krokodil, das sie zerlegen, bringen die *kamlal-alambandi* ins *tigal*. Zuerst zerlegen und legen sie es einfach hin, (dann) verstecken sie es. Sie fühlen, das die *mbandi-alambandi* kommen. Viele Male kommen die *mbandi-alambandi*, nehmen die Nahrung weg. Sie wissen Bescheid. Einige rennen davon und bringen es
- 335 ins (Wohn)haus, einige verstecken es sonstwo. Es ist nicht ..., die *mbandi-alambandi* kommen, kreisen sie ein, und nehmen alles Krokodilfleisch fort und essen es im Männerhaus. Die *kamlal-alambandi* befinden sich im *tigal*. Bald sind viele von ihnen, einige von ihnen, erwachsene Männer, werden ältere Männer, die *kamlal-alambandi*.
- 340 Einige sind noch junge Männer. Viele Male sind die *mbandi-alambandi* gekommen, haben sie eingekreist und ihre Nahrung weggenommen, sie geschlagen. Die *kamlal-alambandi* beraten sich nun: «Oh, wann werden wir den *mbandi-alambandi* die Stärke wegnehmen und ihren Platz einnehmen können. Wir werden
- 345 *mbandi-alambandi* und sie *mbambungu*. Ich finde, wir müssen einen Tag festlegen, an dem wir sie zu besiegen versuchen.» Die *kamlal-alambandi* sprechen leise, sie schlagen das Krotonblatt (diskutieren) im *tigal*. Nun legen sie den Zeitpunkt auf den nächsten Tag fest. Sie nehmen die Stöcke und auch die Speere, nehmen sie, auch Ingwer des Kampfes, sie machen einen grossen Zauber, um die *mbandi-alambandi* zu besiegen. Die *mbandi-alambandi* erfahren nichts, es wird vorsichtig gesprochen, sie erfahren nichts. Die *kamlal-alambandi* machen einen Vogel-Zauber, ein Vogel, den wir *kaindse* nennen, dies ist die Kraft der *kamlal-alambandi*. Diese Kraft ist nicht im *ngego* verwurzelt, sondern
- 355 ausschliesslich im *tigal*. Der Zauber des Gelbwurz/Ingwer wird gemacht und schwarze Farbe aufgetragen. Über diese schwarze Farbe wird ebenfalls ein Zauber gelegt. Nun, am frühen Morgen, treffen sie sich. Gegen sieben Uhr gehen sie ins *ngego*. Einige der *mbandi-alambandi* befinden sich in den (Wohn)häusern und merken nichts, einige sind im *ngego*. Sie kommen also, es ist zu spät, die Kampfstöcke zu ergreifen. Sie schlagen die *mbandi-*

- alambandi*, schlagen sie zusammen. Sie tragen Kopfwunden davon, einige haben gebrochene Knochen. Wenn ein *mbandi-alambandi* (immer noch) im (Wohn)haus ist, gehen sie zum Haus, die *kamblal-alambandi* gehen, und schlagen
 365 sie. Sie umrunden den *waak*, umrunden das *ngego* und tanzen/singen hin- und her. Dann kehren sie ins *tigal* zurück. Sie haben sie besiegt.
 Die *mbandi-alambandi* sagen: «Oh, danke vielmals, ihr habt unsere Kraft genommen. Bald werdet ihr unseren Platz einnehmen und wir werden *mbambungu*.» Wenn sie dies nicht gemacht haben, können sie nicht
 370, wenn sie nicht gekämpft haben, können sie das *ngego* nicht übernehmen. Sie müssen
 vorher die *mbandi-alambandi* im Kampf besiegen. Nachher wechseln sie ins *ngego*, die *kamblal-alambandi* werden *mbandi*. Die *mbandi-alambandi* werden *mbambungu*. So vollzieht sich der Wechsel.
 Es ist alles.
 Keman:
 375 Diese *kamblal-alambandi*, die den Platz der *mbandi-alambandi* einnehmen, ... Die neuen *mbambungu* bleiben, damit sie (ihnen) den *wakin* lehren können. Man kann ihn nicht vorher erhalten und danach *mbandi-alambandi* werden. Es ist etwas Grosses. Die *mbambungu* werden es ihnen lehren im
 380 Wald. Sie tragen zwei Bretter dorthin, lehren sie. Wer es beherrscht, ergreift die Stöcke und lehrt es, und die anderen, *kamblal-alambandi*, halten ebenfalls die Stöcke, und auch die *mbandi-alambandi*, sie halten die zwei und lehren. Es dauert eine Weile, dann sind die Hände der neuen *mbandi-alambandi* stark (geschickt). Alle können es, sie sagen: «Oh, gut, bald könnt ihr
 385 die *wakin* haben und euch im *ngego* aufhalten.» Es sind die *mbambungu*, die so sprechen.
 Bubari:
 Alle diese Hocker, die im Männerhaus sind, sie werden *mbandi-alambandi*. Diese kleinen Hocker der einzelnen Männer des Männerhauses, die *mbandi-alambandi* gehen, gehen ins *ngego*.
 390 Es sind bloss Hocker zum Sitzen. Der Stuhl, an dem das Krotonblatt geschlagen wird, *Sikundimi*, gehört ihnen und er ist ihre eigentliche Basis nun, dieser *mbandi-alambandi* jetzt. Die *mbambungu* schauen nur zu, wenn die *mbandi-alambandi* bei etwas nicht Bescheid wissen, sagen sie: «So geht es, du darfst es nicht falsch machen.» Die *mbambungu* sitzten nur da,
 395 sprechen nur, halten nicht Sie können nicht aufstehen und dies halten, die Dinge des Männerhauses.
 Nur sprechen.
 Keman:
 Dies ist ein *ngego*-Ritual, wie wir das Männerhaus nennen, oder Geisterhaus. Es ist eines seiner Rituale, das
 400 *wakin mbangu*. Bei diesem *wakin mbangu* geht es darum, die *wakin* zu aktivieren innerhalb des *ngego*.
 Es gibt zwei Arten, wie die *wakin* aktiviert werden im Männerhaus, das wir *ngego* nennen. Wenn ein neues Männerhaus gebaut wird, werden sie aktiviert. Diese *wakin*, wenn ein neues Männerhaus gebaut wird,
 405 werden aktiviert, wir nennen dies *mineotimbut*, übersetzt «den Boden des Männerhauses begradigen, in Ordnung bringen, die Männer können gehen und den Boden des Männerhauses in Ordnung bringen». Wenn sie am Tag aktiviert werden sollen, sprechen nur die Männer. Sie sprechen

im Männerhaus, die Frauen wissen nicht Bescheid. Dann gehen sie einfach und
410 schneiden eine Art wilde Banane, die wir *kumbra* nennen, diese
Bananenart.

Yensan
Bubari/Keman
K 25/1

Text 40

Keman:
Sie holen diese Bananenblätter, die
wir *kumbra* nennen. Sie schneiden sie und legen sie dort, wo sie geschnitten wurden, auf
einen Haufen.
Sie dürfen sie nicht ins Dorf bringen.
Sie essen und waschen sich. Sie warten.
5 Ungefähr um sieben Uhr abends gehen
sie in das Haus, in dem sich dieser *wakin* befindet, und
holen ihn. Sie bringen ihn ins
Männerhaus. Sie nehmen zwei kurze Flöten,
die wir *kuragwa* nennen. Sie blasen
10 eine im *damangego*, bald erklingt sie im *gumbungego*.
Eine im *damangego*, bald erklingt sie im *gumbungego*:
«u-ä u»; die vom *gumbungego* antwortet: «u-ä u», dann
ertönt es vom *damangego*: «mak, mak, *kamlal-alambandi*
melewüä (*melwüä*-eh)». Ebenfalls im *gumbungego* antwortet es,
15 die gleiche Weise.
Bald erwacht der *wakin*. Die Frauen, die zuhause schlafen,
erschrecken, wecken ihre Kinder und
sagen ihnen: «Ihr dürft nicht schreien, streiten
und brüllen, wir dürfen keinen Lärm machen.
20 Sie wecken jetzt den *wakin*. Wir haben kein Schwein, wir haben auch nichts,
um das Schwein eines anderen Mannes zu bezahlen.» So befehlen die Mütter
in jedem Haus. Sie wecken die Kinder, sie
belehren sie. Die Kinder müssen gehorchen. Dann gehen sie
zurück ins Bett. Der *wakin* bleibt.
25 In der Nacht erwacht er, sie aktivieren ihn. Diese
Bananen, die Blätter der wilden Banane, die wir
kumbra nennen, werden zum Zaunbau verwendet in dieser Nacht. Es ist die Aufgabe der
mbandi-alambandi, das *ngego* einzuzäunen. Sie
zäunen es ein.
30 Im Innern, dort wo sich die beiden *wakin*-
Schlitztrommeln befinden, ist eine kleine Umzäunung. Sie bringen die Flöten.
Innen wird eine zweite, kleine Umzäunung errichtet. An den zwei Türen wird eine
Vulva befestigt. Sie sieht wie eine richtige Vulva aus, sie wird aus
Palmblattscheide, die wir *myaumbe* nennen, hergestellt.
35 Sie nehmen sie und stellen daraus eine Vulva her und befestigen ...
Dies befestigen sie an der Türe. Ein Mann, der Geschlechtsverkehr hatte, darf
nicht hineingehen, es ist verboten. Ein Mann, der mit seiner Frau geschlafen hat,
darf nicht in diese Umzäunung gehen, sei es mit seiner eigenen Frau
oder mit seiner Geliebten, ein Mann, der Geschlechtsverkehr hatte, darf nicht an diesen
40 Ort, wo sich der *wakin* befindet. Jetzt erwacht der *wakin*,
falls jetzt im Dorf ein Kind schreit, hören es die

- Männer. In dieser Umzäunung sind alle Männer bereit.
 Wenn einer in sein Wohnhaus geht, zieht er ein Tuch an,
 kommt er ins *ngego*, wo der *wakin* ist, muss er
 45 es ausziehen und auf die Plattform legen oder
 aufhängen.
 Heute tragen wir Hosen und es ist ebenso. Falls der *wakin* anwesend ist und man ins
 Männerhaus
 geht, muss man die Hosen ausziehen. Die Speere werden
 griffbereit aufgestellt.
- 50 Falls ein Kind schreit, wird das Trommeln eingestellt, der *wakin* kann nicht
 mehr rufen. Die Männer rennen hinaus und
 erschiessen das nächste Schwein, das ihnen über den Weg läuft. Es ist egal wem
 es gehört, es wird getötet, ins *ngego* gebracht und
 gegessen. Nachher wacht der *wakin* wieder auf. Dieses Schwein
 55 muss vom Vater des Kindes, das geschrien hat, bezahlt werden, die Männer, die es
 essen,
 bezahlen es nicht. Das gleiche geschieht wenn eine Frau Holz spaltet, es
 ist das gleiche Gesetz. Falls eine dumme Frau Holz spaltet und grossen Lärm macht, ist
 dies der gleiche Verstoß und
 ein Schwein wird getötet.
 Wenn der *wakin* anwesend ist und ein Mann, der ganz hinten sitzt,
 60 Betelfrucht kaut und die Schale fortwirft und ein anderer Mann darauf
 absitzt, ein *mbandi-alambandi*, so findet es die ältere
 Ritualgruppe heraus (*mbandi-alambandi*). Dann wird das Trommeln eingestellt
 und gesagt: «Oh, wir haben Betelfrucht gekaut, dies hat den
wakin in passiven Zustand versetzt.» Sie springen auf und suchen
 65 diesen Betel, nehmen ihn und geben ihn, bald
 erwacht der *wakin* wieder.
 Der *wakin* befindet sich im oberen Stock des *ngego*
 in einer kleinen Umzäunung wie auch die Männer, die ihn
 rufen. Wenn nun ein unbedeutender Mann Betelfrucht
 70 kaut und die Schale gefunden wird, sagen sie: «Du
 isst einen solchen Betel ... Warum kauft du
 in meinem Angesicht?» Dann hören sie mit Trommeln
 auf. Sie finden heraus, wer
 Betelfrucht gegessen hat und sagen: «Er muss Betelfrüchte
 75 bringen.» Dann erwacht der *wakin* wieder.
 Das gleiche ist mit den Gärten, egal wem das Zuckerrohr, das Gemüse
 oder der Yams gehört, wenn der *wakin* anwesend ist, wird es genommen,
 einfach genommen aus den Gärten.
 Der Eigentümer kann nichts sagen, es wird
 80 *wakin nyengesewan* genannt: «Das Geistwesen nimmt den Fischspeer,» so heisst es
 übersetzt.
 Das, was gerufen wird, herbei getrommelt
 wird, bleibt fünf Monate. Nach sechs Monaten gehen sie in
 den Wald, um den Schmuck für das *wakin mbangu* zu holen,
 85 bald ist das Fest.
 Sie gehen in den Wald, holen Sagoherzblätter, die wir
nyaomangen nennen, holen *bendsin*, eine andere Art Sago-
 blätter. Auch eine andere Art,
 die wir *yangendsan* nennen.

- 90 Sie holen auch *mbandi*-Früchte und bringen sie ins Dorf.
Dann stellen sie den Schmuck her, sehr schönen
Schmuck. Und eine andere Art Blume, die wir *agit* nennen, *karainga*
agit heisst sie. Sie nehmen *mambanmandsi* und bringen es,
das ist eine Blume, die im Wald wächst. Sie bringen es
- 95 und stellen zwei Sachen her, die Pisin und
Pisineragwa heissen. Sie werden hergerichtet und
Kaboindimi und Arambewan genannt. Bald stehen die zwei.
Nachts werden sie aufgestellt, die Bananenblätter
werden entfernt und Sagopalmlblätter, die wir
- 100 *simbara* nennen ausgefranst. Sie errichten den *simbara ndimba*.
So nennen wir die Umzäunung aus Sagopalmlfransen. Die
Frauen, die geschlafen haben, und die Kinder kommen und
schauen es sich an. Die Männer, zwei Tänze
werden gemacht. Wir nennen sie *ndira*
- 105 *mbangu*, zwei Frauentänze. Sie dauern bis zum
Nachmittag, etwa bis vier Uhr, dann fängt das *wakin*
mbangu an. Die Frauen bestimmen nicht wann, sondern die
Männer. Zwei Männer tanzen, es sind nicht
mbandi-alambandi, es sind nicht *kamblal-alambandi* es sind nicht
- 110 *ndirugwi*, nicht *ngorisipma*.
Ihnen ist es verboten, sie dürfen nicht tanzen, es ist
ein ... Tanz. Nur ein(e Art) Mann darf, schmückt sich
mit Erde, die (*timblal*?) *-alambandi*. Sie
tanzen, die *mbambungu* und *sitndsali*.
- 115 Sie treten jetzt auf. Sie werden einfach gewählt, nicht
von allen, sondern vom Führer der
mbandi-alambandi, der sagt, welche zwei Männer
tanzen. Die zwei erschrecken und sagen: «Oh wir werden
tanzen?» Sagt er: «Ja ihr zwei.» Ihre Gesichter werden
- 120 mit Erde angemalt, sie werden geschmückt, dann tanzen
sie. Eine kleine Umzäunung ist genau an
der Tür zum *ngego* errichtet worden. Ganz hinten auf
dem Tanzplatz des *ngego*, befinden sich zwei
Hühner (Hähne?).
- 125 Also, diese zwei, wenn das *wakin mbangu* anfängt, beginnt
es mit einem Speer, den wir *mivi* nennen. Man
befestigt einen Schweineknochen daran. Man tötet Vögel
damit. Die zwei nehmen ihn und tanzen
hinaus und schiessen mit dem *mivi* die Hühner. Die beiden
- 130 kehren zurück ins
Männerhaus. Die (anderen) Männer sitzen im Männerhaus und die beiden
räumen auf. Sie bewegen sich, diese Ritualgruppenangehörigen,
zusammen mit Kagwui, die *alambandi* zusammen mit Kaboindimi, zwei lange
Dinge. Die beiden heissen Pisin und Pisineragwa. Die beiden
- 135 räumen auf (lesen Dinge zusammen?) und die Männer des Hauses nehmen dann ihre
Speere
und umkreisen die Frauen und Kinder.
Sie rennen fort. Nun wird an Lianenschnüren dieses Etwas
hinunter gezogen. Und eins zwei, kommen alle Männer des Hauses und
räumen alle Überbleibsel weg, sie zerren sie

- 140 hinter das Männerhaus, lassen es verschwinden, kein Bisschen
bleibt mehr übrig. Sein Gesicht auch,
sie verstecken es,
halten es, zerstampfen es, bis es wie Erde aussieht. Sie werfen (?)
die zwei, die allein hier stehen.
- 145 Wenn sie diese rauswerfen,
sie stellen die Frauen auf, sie werfen die Schlitztrommeln um, die
mit Wasser gefüllt worden waren, ein wenig Wasser ist in
den zwei Schlitztrommeln, wenn sie dann geschlagen werden, ertönen sie lauter.
Die Schlitztrommeln werden umgeworfen,
- 150 das Wasser ausgeleert, der Geist geht weg, es sind nur
noch Schlitztrommeln.
In der Umzäunung des *wakin mbangu* gibt es noch ein anderes
Ritual, nachts. In der Nacht wird der Kopf eines Menschen
im Männerhaus vorbereitet. Diese Menschen-
- 155 köpfe werden im Männerhaus aufbewahrt. Es
sind nicht Schädel von unseren Feinden den Korogo,
wirklich nicht. Es sind Palimbei oder
Malingei oder andere. Man kann nicht einfach den Schädel eines
Fremden nehmen. Diese Schädel von Männern oder Frauen
- 160 stammen von den ursprünglich hier siedelnden Menschen, die
das Dorf gegründet haben. Wir nennen sie *tipma-nimba*.
Ihre Schädel werden genommen. Dann
erfolgt das *mbatngawi*. Die Schädel werden auf einen Stock gesteckt
und wie ein Mensch zurecht gemacht. Das *mbatngawi* findet nachts statt
- 165 und geht bis zur Morgendämmerung.
(J.S.: Dieses Ritual heisst *mbatngawi mbangu*?)
Wenn das *wakin mbangu* fertig ist, folgt in der Nacht das *mbatngawi*.
Es ist nicht irgend ein Ritual, es aktiviert das Dorf.
Diese Schädel, die dazu verwendet werden, gehören *tipma-nimba*,
- 170 die Siedlungsgründer waren. Die Schädel werden verwendet, um dieses
zu aktivieren, wir nennen es
..... (unverständl.)
Die ursprünglichen Menschen des Dorfes werden aktiviert.
Sie sind aktiviert und Krankheiten können das Dorf nicht heimsuchen,
es sterben nicht zu viele Menschen, und die Nahrung gedeiht gut
- 175 in den Gewässern. Falls es in den Seen, Wasserläufen und im
Sepik keine Nahrung hat, bessert es sich dadurch. Darum wird es
aktiviert. Zu diesem Ritual gehört folgender Schmuck:
Die Schädel werden auf ein Stück
Holz gesteckt, das wie der Torso eines Menschen gearbeitet ist, mit Rotan/Liane
- 180 umwickelt und mit *Dracaena*-Blätter, die wir *kawa* nennen, geschmückt wird.
Auf den Schädel werden *kangaka* montiert, aus
Hühnerfedern, die wir *langa* nennen, Federn vom Hinterteil
(Schwanz?) des Huhnes, weisse Hühnerfedern. Ebenfalls
einige halbmondförmige Muschelscheiben die wir *nyao* nennen, werden angehängt,
- 185 zehn oder fünfzehn oder zwölf, werden der Figur an die Brust nach
unten hängend montiert, wie um den Hals
herabhängend. Dazu eine Fackel, die sie hält. Diese Fackel wird
von einem Mann während des Tanzes gehalten, ein anderer (hält die Figur) nahe
bei ihm, es sieht aus, wie wenn die Figur die Fackel in ihrer Hand

- 190 halten würde.
 So wird es gemacht, er hält es und tanzt, das Feuer reicht bis zu dieser Markierung (Armlänge). Die Umzäunung wurde so hoch wie ein Mann mit ausgestrecktem Arm reichen kann, errichtet. Es ist gleich wie das, was markiert wird, Nachts ist es beendet, die (*ndse?*)
- 195 errichten diese Umzäunung. Die übrigen Männer befinden sich draussen, die Frauen schauen nur von aussen zu, mehr dürfen sie nicht sehen. Sie sehen diese *mbatngawi* die Fackel halten und tanzen. Aber es ist anders, ein Mann hält die Fackel und ein anderer trägt die Figur mit Hilfe eines Stockes.
- 200 Er dreht sich, dreht sich gleichzeitig mit der Fackel. Es sieht aus, als ob sie diese Fackel in der Hand halte. Es wird durch die Schlitztrommel aktiviert. Zweimal wird es durch die Schlitztrommel und den Tanz aktiviert. Dann wieder durch
- 205 die Flöte. Die Flöte Mangra wird geblasen. Die Flöte wird geblasen, es wird viermal aktiviert. Es erwacht durch die Flöte und den Tanz. Dann folgt wieder die Schlitztrommel. Viermal erwacht und tanzt es durch die Schlitztrommel. Dieses Ritual findet nachts statt, dämmt es, wird es sieben Uhr, ist es beendet. Dieses Ritual endet um sieben Uhr Morgens. Das *wakin mbangu* ist ganz zu Ende. Das *wakin mbangu* ist jetzt zu Ende, das *mbatngawi* schliesst es ab.
- Bubari:
 Wenn in einem Dorf das *wakin mbangu* stattfindet, und es uninitiierte *mbandi-alambandi* gibt, die in die Umzäunung, wo der *wakin* aktiviert wird und die Schlitztrommeln geschlagen werden, gehen wollen, Männer, die man nicht *mbandi* nennen kann, die hineingehen wollen, wo der *wakin* aktiviert und die Schlitztrommeln geschlagen werden, geht dies nicht. Dann sagen sie (die anderen): «*wakin mindse tsiganda*». Dieser Mann wird
- 220 eingesperrt. Gut, das *wakin mbangu* fängt an, am nächsten Morgen, kann er nicht einfach hinausgehen, er ist kein *mbandi*, der seine Haut besteigen kann. Dieser Mann besitzt nicht das Wissen der *mbandi*, später gehen die richtigen *mbandi* in diese Umzäunung, dann kann er
- 225 das Wissen der *mbandi* dort erwerben. Er erfährt nicht das Wissen der *mbandi*, er ist unbedarft, er ist ein unwissender Mann. Nachher, ja, wenn die richtigen *mbandi* in diese Umzäunung gehen, dann erfährt er es.
- Wenn jetzt die Umzäunung für das Schlagen der *wakin*-Trommeln errichtet wird,
- 230 geht dieser Mann hinein. Sein Vater holt Betelfrüchte, Pfeffer und ein Huhn und gibt es den Männern, die schneiden. Es gibt keine grosse Bezahlung wie damals als die *mbandi* hineingingen und geschnitten wurden. Es ist nur etwas Geringes. Er liegt auf dem Kanu, seine Haut wird geschnitten und sein Mutterbruder
- 235 hält ihn.

- Das Ritual *mbatngawi mbangu* wird auch in Notzeiten, wenn das Dorf keine Nahrung hat und viele Leute sterben, durchgeführt. Einfach so aktiviert, eine Umzäunung errichtet. Bald geht es dem Dorf besser, es gibt nicht zuviel Krankheit, die Menschen sterben nicht, und auch die Nahrung, die gesammelt wird,
- 240 vermehrt sich in den Seen und Wasserläufen, oder im Sepik. Dem Dorf geht es gut. So wird es gemacht, dieses *mbatngawi mbangu*. Es ist etwas Wichtiges, um das Dorf gesund zu erhalten, zu aktivieren.
- 245 Diese *wakin*, die ins Männerhaus gebracht werden, und für/zu denen die Trommeln geschlagen werden, sind *wakin nambu*, zwei. Alambewan ist der Oberbegriff der *wakin*. Alambewan spricht im *ngego*. Es gibt zwei *wakin*-Namen, die ich mitteilen will. Alambewan gehört zu *nyame-nimba*, Kaboindimi zu *nyawi-nimba*. Die zwei *wakin*,
- 250 Ndsimbenagwan und Kaboindimi befinden sich im Haus. ... Die Schlitztrommeln werden geschlagen. Dann kommt Ndsimbenagwan nach Yensan. Kaboindimi geht nach Kanganamun, sie werden dorthin gebracht. Die Schwestern der zwei, sie heissen Tipmagasen und –, ich habe die andere Schwester
- 255 vergessen, ihren Namen. Die Schwester Tipmagasen. Diese zwei *wakin nambu* Ndsimbenagwan und Kaboindimi, wenn Palimbei die *wakin* aktivieren will, kommen Sie werden einfach so gebracht, es gibt keine Vorschriften. Sie können einfach genommen werden, um die *wakin* in Palimbei zu aktivieren. Auch
- 260 für Kanganamun, für Yensan auch, ist es dasselbe. Wenn die *mbandi-alambandi* diese *wakin* im *ngego* aktivieren, dürfen die *ndirugwi-alambandi* und die *kamlal-alambandi* nicht ins *ngego* gehen. Es ist ein wichtiges Gebot. Sie dürfen nicht, sie bleiben draussen. Bei diesem *wakin mbangu*, wenn einer von uns
- 265 Yensanmoro und Yangwimbu, Wanmoro, Moema, ein grosser Mann als letzter stirbt, wird das *wakin mbangu* durchgeführt. Weil er der letzte von uns ist, der zum *wakin nambu* gehört, die anderen Familien nicht, sie können nicht. Wenn ihr letzter Mann stirbt, können sie kein *wakin mbangu* veranstalten. Nur wir. Auch die
- 270 Ngragen Nambak können für ihren letzten Mann ein *wakin mbangu* veranstalten, wir gehören zum *wakin nambu*, wir sind *nyame-nimba*, Wanmoro und Yensanmoro. Und die Ngragen Nambak sind *nyawi-nimba*. Es gibt zwei Gruppen von uns, die wir zum *wakin nambu* gehören.
- 275 Als das *wakin mbangu* in Yensan stattfand, war ich noch ein Knabe. Ich war mir darüber nicht im Klaren, ich schaute bloss zu. Dieses Mal, als in Yensan ein neues Männerhaus gebaut wurde, war ich dabei. Als es in Palimbei stattfand, war ich mir im Klaren. Das *wakin mbangu* war vor ziemlich langer Zeit. Heute wird das *wakin mbangu*
- 280 manchmal einfach so durchgeführt, wenn das Dorf in schlechtem Zustand ist. Wenn es keine Nahrung gibt, dann wird es in der Nacht aktiviert, am nächsten Morgen wird ein Schwein geschlachtet und der *wakin* wieder in passiven Zustand versetzt. Er wird einfach so aktiviert, weil das Dorf schlecht dran ist, es gibt keine Nahrung, und er kann einfach so aktiviert werden, ohne *mbangu*. Nur eine

- 285 Nacht. Wenn es dämmt am nächsten Morgen, wird ein Schwein getötet, dann ist es beendet.
(J.S.: So wie es einmal in Ngaikoropi und Nangusap gemacht wurde?)
Ja.
- 290 (J.S.: Einmal in Ngaikoropi?)
Ja.
Auch das *mbatngawi mbangu*, es findet nicht nur nach dem *wakin mbangu* tagsüber und nachts nur statt. Es kann stattfinden, und in der Morgendämmerung wird es beendet. Wenn das Dorf in
- 295 Bedrängnis ist, keine Nahrung vorhanden ist und viele Menschen krank oder tot sind, wird es einfach so abgehalten.
(J.S.: Bei Kampf auch?, falls viele Menschen...?)
Wenn viele von uns durch die Feinde getötet werden und wir keine Kraft haben, dann aktivieren wir es wieder, das *mbatngawi*
- 300 *mbangu*, das Dorf wird wieder stark. Dann geben wir es den Feinden, die Leute von uns getötet haben, zurück. Wir können zurückschlagen. Es werden Schädel von *tipma-nimba* genommen, weil so die Stärke des Dorfes aktiviert wird und auf die Leute des Dorfes übergeht.
Keman:
- 305 Noch ein anderes *ngego*-Ritual erzählen wir dir. Dieses Ritual nennen wir *kwangusemeli mbangu*. Das Ritual, das wir *kwangusemeli mbangu* nennen, ist ein Ritual des Männerhauses, das wir *ngego* nennen. So findet es statt: Die Männer des Dorfes stellen ein
- 310 gutes grosses Kanu her. Dann brennen sie es, zünden ein Feuer im Kanu an, dann findet diese *mbangu* statt, *kwangusemeli mbangu*. Das Männerhaus wird eingezäunt für fünf oder vier Monate. Es wird eingezäunt und das Ritual vorbereitet.
- 315 Es ist kein einfaches Ritual, es gibt viel Arbeit. Tagsüber werden für das Ritual Vorbereitungen getroffen, der Schmuck hergestellt. Die ganze Nacht, und tagsüber, muss Kwanguse präsent sein. Es befindet sich im Innern des Männerhauses, so wird das Ritual versteckt/aufgeheizt(?).
- 320 Dann ist es nachts, die ganze Nacht ist es präsent. So wird der Schmuck und das Ritual heiss gemacht.
So geht es alle Nächte. Auch am Tag, die Männer arbeiten und beenden die Arbeit. Drei bis vier sind immer beschäftigt. Sie müssen das Ritual
- 325 heiss machen. Dann stehen zwei Umzäunungen. Es gibt zwei Umzäunungen. Eine kleine innere, in der das Ritual statt findet. Die grosse ist lang, sie ist aussen.
Sie ist für die *windsumbu*, die äussere Umzäunung nennen wir *windsumbu ndimba*, es ist die Umzäunung der *windsumbu*, die dann hinaufgehen. Die innere nennen wir *ngongo ndimba*, sie ist für das Ritual, das darin stattfindet. Die Männer sind vier oder fünf Monate darin.
- 330 Dann wird der Tag des Rituals festgelegt. Der Tag, an dem es stattfindet, ausschließlich im Männerhaus. Die Männer

- 335 legen den Tag fest und gehen in den Wald. Verstreut in den Wald,
 sie holen eine Art Sagopalmbblatt, das wir
bendsin nennen, ..., (eines), das wir
yangendsan nennen, sie holen *mbandi*(-Früchte). Innerhalb der Umzäunung sind
 zwei Fische, die aus Holz gearbeitet sind. Aus Holz mit einem
 340 kleinen Loch darin, wie eine Kiste. Es gibt eine Stelle, wo man es
 in der Hand halten kann, es hat einen Griff.
 Ein Loch wird gegraben, so tief wie ein
 Finger. Darin ist ein wenig Wasser. Dann werden sie gehalten und
 zwei Männer stellen sich auf und werfen diese Dinge hinunter ins
 345 Loch. Es kracht wie eine Bombe. So wird der Fisch gerufen, in das
 Männerhaus hinunter zu springen, der Fisch springt im Männerhaus. In unserer
 Sprache
 nennen wir ihn *kami*, wir nennen ihn Kamiendarwan.
 Den anderen nennen wir Kamagwat, diese zwei
 Dinge.
- 350 Wenn Yensan dieses Ritual veranstaltet, das wir
kwangusemeli mbangu nennen, und Korogo weiss es nicht, Malingei weiss es nicht,
 Kanganamun weiss es nicht, ist das gleichgültig,
 bald sagen sie: «Welches Dorf macht ein Ritual?» Bald fragen und
 fragen sie, sie sagen: «Oh, Yensan macht dieses Ritual.»
- 355 Bald wissen sie es.
 Die Männer gingen in den Wald und holten den Schmuck für das Ritual.
 Die Sachen aus dem Busch sind bereit. Dann gehen die *windsumbu*
 hinauf. Sie gehen hinauf, dann wird der Tag des Rituals festgelegt.
Dracaena-Blätter werden an eine Schnur gebunden,
 360 so viele Tage noch verstreichen. Am festgelegten
 Tag beginnt das Fest, dann werfen die *windsumbu* dieses(?)
 hinunter. Die Leute des Dorfes sind glücklich über
 das Fest. Dann geben sie etwas, das wir aus
 Sago und Kokosnuss herstellen, wir nennen es
 365 *mendsa* (Sagopudding). Die Männer des Dorfes werfen es hinauf und geben es ihnen,
 geben es diesen *windsumbu*, und sie gehen wieder hinunter. Der Tag wurde
 festgelegt, dann fängt ein anderes Ritual an.
 Nach diesem Tag, findet ein Ritual, das wir *ndsoke* nennen,
 den ganzen Nachmittag lang statt. Es dauert bis
 370 acht Uhr oder halb neun. Manchmal wird es auch
 neun Uhr. Dann ist das *ndsoke* vorbei. Dann findet
 innen ein anderes Ritual in der Nacht statt. Zwei komische
 Männer nehmen daran teil. Einer stellt den Mann Awandu dar.
 Der andere die Frau
- 375 Yeresiragwa.
 Wenn diese zwei Wesen sprechen wollen, versammeln sich die Frauen
 und Kinder hinter dem Männerhaus, ausserhalb der
 Umzäunung. Sie sind dort, dann sprechen sie so, in unserer Sprache
 nennen wir es Yeresawan *ndagimbe*(?). Das heisst
 380 Yereswan und Awandu, die zwei treten auf und sprechen und die
 zwei Die beiden machen komische Dinge. Ein grosses Fest,
 in dieser Nacht,
 das bis etwa elf Uhr dauert.
 Alle Frauen und Kinder gehen zurück nach Hause, das Ritual wird
 385 beendet. Nun fängt das Kwanguse wieder an, Kwanguse

- beginnt bis am Morgen. So ist es
jeden Tag. Bald ist nun die eigentliche Zeit für dieses Ritual
gekommen. Dann kommen
die *windsumbu*.
- 390 Einige *windsumbu* kommen auf dem Weg der nach
Nangusap führt. Das sind die *windsumbu* der
Wuenguandsap, alle diese Leute der Iatmul Lenga kommen
nur auf diesem Weg, sie sind innen wie der Leute von
Mevimbit, man nennt sie *windsumbu* von Mevimbit.
- 395 Sie kommen auf dieser Seite, nur auf diesem Weg. Auf dem Weg, der
nach Kanganamun führt, kommen die *windsumbu* der Suarande.
Der Suarande, und die *windsumbu* der Ngragen-Nambak
sie kommen auch, sie kommen auf der Seite an und werden
im Kanu geholt. Sie kommen herbei, sie treten auf.
- 400 Wenn die *windsumbu* erscheinen wollen, müssen wir
Kokosnüsse nehmen und schälen, und das Innere
entfernen, mit dem Messer reinigen und mit Muschelschalen
schleifen. Schwarze Farbe wird angemalt und
ngara kava dargestellt. Wir brechen Zuckerrohr
- 405 und geben es, wir halten es. Wenn die *windsumbu*
im Männerhaus versammelt sind, rennen wir herbei. Während wir
rennen machen wir (Tanzbewegungen/Lärm?) und werfen diese
oberen Teile von wildem Bambus. Wir schießen sie in die Umzäunung
zusammen mit Kokosnüssen und Zuckerrohr,
- 410 die Umzäunung bedeckend.
Die Männer, die im Männerhaus sind, schauen, sie müssen schauen.
wenn sie nicht schauen, werden sie getäuscht, irgendeinen Mann kann ich
schwer erwischen. Mit den Zuckerrohrstengeln schlagen
sie auf die Schlitztrommeln und Pfosten. Sie müssen Ausschau halten
- 415 und sich gut verstecken (hinter den Pfosten verstecken). Wir kommen das
erste Mal, werfen die Dinge und gehen zurück. Die Knaben (tun dies)
so sagten es uns die grossen Männer. So machen es die Knaben.
Zum zweiten Mal kommen wir wieder so. Zum dritten Mal wieder,
dann das vierte Mal, darauf treten sie auf. Wir kommen, tanzen,
- 420 dann treten die *windsumbu* auf.
Dann wird Sago hinaufgeworfen, es wird
hinaufgeworfen. Es ist nicht so, dass es einfach gegeben wird, die
windsumbu gehören zu Klanen. Es gibt *windsumbu* der
einzelnen Klane. Wenn diese *windsumbu*
- 425 auftreten, sind es nicht irgendwelche Leute, es sind mütterliche Verwandte,
meine *windsumbu*. Es sind meine richtigen mütterlichen Verwandten,
die hinaufgehen, zu den *windsumbu*. So auch bei den Yensanmoro, es sind
ihre mütterlichen Verwandten. Ihre Kinder zeugten Kinder, zu
diesen Kindern gehe ich hinauf. Sie nehmen das
- 430 Essen, das ihnen gegeben wird. Nachher treten sie auf.
Die *windsumbu* wollen hinunter, sie gehen hinauf und kommen hinunter
... Sie halten Sicheln
diese *windsumbu*. Wenn diese Umzäunung zerstört
wird, darf man keine Angst vor den *windsumbu* haben. Nein sie
- 435 können ... Diese *windsumbu* treten auf, die
Toten des Dorfes werden aktiviert, die Toten der *tipma-nimba*. Sie

werden aktiviert. Man glaubt nicht, dass es die Leute sind, die wir im Leben kannten, die jetzt als *windsumbu* kommen. Jetzt sind es

..... Du musst, man

440 fürchtet sich davor.

(Kommentar von Bubari: Er ist betrunken, er weiss nichts mehr, gut dass Du sein Freund bist. Bald werde ich auch betrunken sein).

Wenn die Umzäunung zerstört werden soll, kommen die *kamblal-alambandi*

445 und zerstören sie, sie zerhacken die Sagopalmblattfransen. Diese Sagoblätter, mit denen es eingezäunt wurde, die Umzäunung. Die *windsumbu* sind (noch) da und springen hinunter, sie kämpfen gegeneinander. Und welcher *kamblal-alambandi* nicht aufpasst. –

450 Er geht hinunter, und erwischt diesen Mann mit der Sichel, so dass er geschnitten wird. So entsteht ein grosser Kampf wenn die Umzäunung um das *ngego* ... Sie kämpfen mit den *windsumbu*. Dann werden die Hölzer entfernt. Die kleine Umzäunung ist innen. Die

455 Frauen und Kinder sehen es nicht. Nun wird die grosse äussere Umzäunung entfernt, der *windsumbu ndimba* der aussen ist, wird entfernt. Drinnen befindet sich die kleine Umzäunung, die *ngongo ndimba*, sie wird *ngongo ndimba* genannt und ist innen. Jetzt fängt sich die kleine Umzäunung zu

460 schütteln an. Diese kleine Umzäunung, die Frauen wissen es nicht, sie denken sie bewegt sich von selbst.

Die Männer wissen, wie sie es machen müssen, sie nehmen die unteren Teile von Bambus, sie schlagen sie mit Stöcken. Sie hämmern alles und errichten es.

465 Wenn diese Umzäunung gezeigt werden soll wie sie sich vor- und zurück bewegt, bewegen sie

selbst sie. Die Umzäunung wird schön gearbeitet, *mbandi*-Früchte werden aufgereiht, eine lange Kette, die ganz herumreicht, und eine zweite ebenso. Sie wird sehr schön. Die Frauen und

470 Kinder sind draussen und sehen wie etwas Neues auftritt und die Augen gehen ihnen über. Eine Flöte wird im Innern des Männerhauses geblasen, genannt Mangra. Von dieser Flöte wird gesagt ...

.... Ein Menschenschädel ist

475 zuoberst, der aufgesteckt wurde. Dieser Schädel ist nicht von einem Menschen irgendeines Dorfes, sondern von einem Mitglied der Gründerklane, Yensanmoro und Iatmul. Diese Schädel werden verwendet und über der Tür angebracht. Die Figur wird Meliman genannt, die Tür

480 des Auftritts. Diese Tür wird schön ausgestaltet mit Erde, Farbe bemalt. Ein Speer wird in seine Hand gesteckt, ein Fischspeer, und er wird geschmückt. Diese Tür ist nicht schlecht, es ist wie die richtige Tür des Hauses eine gute Türe. Der Schädel wird oben aufgesteckt und ebenfalls

485 geschmückt. Dieser Schädel sieht aus wie ein richtiger Menschenkopf aus, das ganze sieht wie ein Mensch aus. Dann wird ihm ein

- Speer in die Hand gegeben. Die Umzäunung wird sichtbar wird ...
 die Hand, die die Fackel hält wird hergestellt.
 Sie wird wie eine richtige Hand gearbeitet, dieser Fischespeer darin
 490 sieht aus als ob er richtig in der Hand gehalten würde. Wenn die
 Umzäunung sichtbar wird, sieht es aus, als halte er richtig den
 Fischespeer, der gegen den Boden schiesst und wieder
 zurück. Wenn die äussere Umzäunung abgebrochen wird,
 die *windsumbu ndimba* genannt wird, rufen die Frauen und Kinder laut aus,
 495 wenn sie innen das Neue sehen ... Es bleibt nicht ruhig. Es
 bewegt sich näher. Es beginnt, die Männer haben alles
 bereit gemacht. Nun beginnt ein Tanz, der aus der Umzäunung
 hinausführt. Der erste Mann der *mbandi-alambandi*,
 ihr Anführer, tanzt zuvorderst.
 500 Die anderen Männer öffnen die Tür,
 man kann das Innere und den Tanz sehen.
 Zwei Männer tanzen und zwei Frauen
 tanzen. Man nennt es *tagwa mbangu* und *ndu*
mbargu, je zwei und zwei. Es sind die *mbandi-alambandi* die grossen Männer
 505 der *mbandi-alambandi*, die sich in einer Kolonne zum Auftritt aufstellen
 dann tanzen sie im Innern und treten dann hinaus.
 Nun legen sie ..., Ein Mann, der mit drei Frauen verheiratet
 war, hat drei Sagokörbe, die er bringen muss. Wer
 eine Frau hat, die mit den Männern tanzen will(?). Magst du
 510 mit mir tanzen?, Du hast eine Frau
 ich habe zwei Frauen, falls die Frau zurück ins Haus
 von mir geht, hinunter geht, kann er für sie einen Korb
 bereitstellen.
 Deshalb, weil ich ins Haus zurück gekehrt bin und sie weg ist. Falls
 515 ein Mann knapp daran ist, kann auch seine Schwester Essen bereiten. Es ist ein
 grosses Ritual, ein riesiges *navin*, für die Schwestern und mütterlichen Verwandten.
 Dann findet ein grosses *navin* statt.

Text 40

Yensan
 Keman/Bubari
 K 25/2

Keman:

Das *kwangumeli mbangu* fand im 48 statt, hier in
 Yensan. Damals war ich ein Knabe und sah dieses Ritual.
 Damals fand es statt, nachher
 nicht mehr.

Bubari:

- 5 Ja, dieses Ritual, von dem der Council erzählt hat, *kwangumeli mbangu*,
 fand statt als ich ein Knabe war. Viele sind seither fortgegangen im Krieg
 der nachher kam, und ich habe es nicht (mehr) gesehen. Als es 1948 wieder
 stattfand, sah ich es nicht, ich war in Rabaul. Council Keman hat
 es gesehen.
 10 Ich möchte über den Anlass für dieses Ritual
kwangumeli mbangu erzählen. Es findet einerseits – wie ich

- bereits erzählt habe – statt, wenn ein Mann ein grosses Kanu fertiggestellt hatte, um dem Kanu Feuer zu geben. Andererseits wird es durchgeführt beim Bau eines neuen Männerhauses, wenn wir die Giebelschnitzereien anbringen. Wir stellen die Dachaufsätze her für die Giebelspitzen.
- Diese zwei Dinge, die Giebelschnitzereien, werden auf dem *wompuno* bereitgestellt. Diese zwei Dachaufsätze, die wir *tipmeravi* nennen bringen wir hinten auf den Kultplatz des Männerhauses, den wir *wompuno* nennen. Dann findet dieses Ritual statt. Es geht hinaus und gibt diesen zwei Dingen Feuer. Dann werden sie oben auf dem Männerhaus befestigt. Wenn diese Dachaufsätze auf den Giebelspitzen befestigt werden, findet dieses Ritual statt. In dieser Nacht dürfen die Männer nicht im Wohnhaus schlafen, sondern bei diesen Firststützen die wir *tipmeravi* nennen. Am nächsten Morgen werden sie auf dem First befestigt, dann zerstreuen sich die Männer, gehen zurück an ihre Arbeit.
- Es hat einen anderen Namen, eine andere Art, dieses *kwangumeli mbangu*, wenn ein neues Männerhaus errichtet wird. Das Dach ist noch nicht gedeckt und die Sparren sind auch noch nicht vorhanden. Wenn ... Es ist (noch) nur ein Haus, der Boden ist schon eingezogen, die Sparren(?) nennen wir
- waswat*, die Balken, die ganz hinauf führen. Eine Art Stange für oben nennen wir *sambeni*. Eine andere Art Stange für unten nennen wir *waswat*. Wenn diese drei Pfosten aufgerichtet werden, findet dieses Ritual statt. Wieder findet das *kwangumeli mbangu* statt. Es wird *mbowngemben* *mbangu* genannt. Es gibt drei Anlässe, bei dem es stattfindet, dieses *kwangumeli mbangu*.
- Ein anderes Männerhausritual, *ngego*-Ritual, ist das *yimbun mbangu*. Ich werde über dieses *yimbun mbangu* erzählen. Es findet statt, wenn nur der Boden des Männerhauses fertig ist. Es hat noch keine Sparren, es hat noch keine Stangen, die hinaufführen. Diese Stangen nennen wir *waswat* und *samben*. Dann findet dieses Ritual statt. Erst der Boden ist fertig. Eine Plattform wird aussen rund um das Männerhaus errichtet. Wenn alles bereit ist, werden die anderen Dörfer benachrichtigt: «Yensan wird dieses Ritual, das *yimbun mbangu* genannt wird, durchführen.» Die Männer von Nangusap, Ngaikorobi, Korogo, Sotmeli, Malingei, Kanganamun, Palimbei, Tigawi erhalten die Nachricht.
- Sie müssen die Menschen zählen, die von Schlangen getötet wurden, von Giftschlangen. Sie zählen diese Menschen und bringen Kokosnüsse. Dann schneiden wir eine Liane, die wir *mbal* nennen. Diese Arbeit findet auf dem Tanzplatz des Männerhauses statt, dann werden die Kokosnüsse an diesen Lianen aufgehängt. Sie stellen die Männer oder Frauen dar, die von Schlangen

getötet wurden. Kinder oder Männer, alle werden gezählt und (dafür) Kokosnüsse aufgehängt. Wenn dieses Ritual stattfindet.

Die Leute werden benachrichtigt, die Leute von Kanganamun und von Ngaikorobi, Nangusap. Die Männer der anderen Dörfer stellen (dann)

65 Schmuck für dieses Männerhausritual her. Es ist so, dass die Tänzer (Mitwirkenden) ihren Schmuck nicht selbst herstellen dürfen, andere Männer stellen den Schmuck eines Tänzers her. Zwei oder drei Männer können den Schmuck herstellen. Falls es zuwenig Männer hat, kann ein einzelner Mann

den Schmuck für einen Tänzer herstellen. Die Männer, die den Schmuck hergestellt haben, konkurrieren um die Kokosnüsse, sie freuen sich über diesen Mann (Tänzer), der die Kokosnüsse schießt, die aufgelesen und gepflanzt werden.

Der Mann, für den der Schmuck gearbeitet wird, wird ausgewählt. Wir stellen den Schmuck her und den

75 Wurfspeer her. Das Bambusstück, das wir *rerinana*(?) nennen, um den Speer zu schleudern. Diese Art Speer nennen wir *vendem*.

Wenn alles fertig ist, findet das Ritual statt.

Alle Männer müssen kommen. Alle Teilnehmer müssen kommen, 80 sich versammeln. Ich habe für einen Mann den Schmuck gearbeitet, zu dritt haben wir seinen Schmuck hergestellt. Wir müssen hinter diesem Mann stehen, unsere Augen müssen auf seinem Wurfspeer liegen, den er hinaufschleudert. Der Name des Speers. Wir müssen zuschauen wohin sein Speer fliegt. Wir,

85 die Schmuckhersteller, müssen verschiedene Zauber auf die Speere dieses Mannes legen, (weil) wir wollen, dass er diese Kokosnüsse schießt. Dann wird er eine oder zwei treffen. Wir müssen verschiedene Zauber machen. Dann tritt dieser Mann im Ritual auf. Wir müssen hinter ihm stehen und ihm zuschauen. Also, er

90 tritt auf. Die Männer schießen aber nicht der Reihe nach auf die Kokosnüsse. Es ist jedem einzelnen überlassen, wann er schießen will.

Wenn ein Speer des Mannes, dessen Schmuck ich hergestellt habe, eine Kokosnuss trifft, passe ich auf, ergreife die Nuss und sage: «Er

95 hat die Kokosnuss geschossen, sein (ihr?) Name ist Maitnagwi, ich bin nur ein unbedeutender Mann, der

seinen Schmuck hergestellt hat». Ein anderer Mann schießt, ich schieße diese Kokosnuss, wer (seinen Schmuck) hergestellt hat, schießt diese Kokosnuss.

Diese Art Schmuck ist wie ein Rucksack, mit Trägern wie ein Rucksack. Er trägt ihn über den

100 Schultern.

Er trägt ihn während des Rituals. Kurz bevor geschossen wird, werden die Namen der Feinddörfer gerufen. Wenn wir

Palimbei dieses Ritual durchführen, rufen wir so: «Uhuuuu Nyaula, uuuh Sambri.» Jetzt macht der Mann

105 seine Schiesshand frei, nimmt den Gurt (Schnur) der Schiesshand, und trägt nur mit einem Gurt

diesen Schmuck. Die andere Seite bleibt frei, bereit zu schießen. Dann ergreifen sie den Speer und schießen «plongen, plongen.»

- 110 Sie schiessen. Angenommen der Mann, für den ich den Schmuck hergestellt habe, schießt zwei Kokosnüsse und er schießt eine. Wenn sie hinauffliegen und die Liane lösen, fallen (die Kokosnüsse) hinunter. Der Mann durchschießt diese Liane, die wir *mbal* nennen. Wer den Schmuck dieses Mannes hergestellt hat, muss diese Liane *mbal* ergreifen, muss diese Liane ergreifen, die
- 115 wir *mbal* nennen. Falls dein erster Speer getroffen hat und viele Speere eines Mannes eine Kokosnuss treffen und nicht klar ist, wer getroffen hat, gilt der erste Speer. Wenn die Kokosnüsse geschossen werden, werden die heruntergefallenen aufgelesen.
- 120 Sie (die Speere) gehen hinauf, lösen die Schnüre und fallen hinunter. Falls ein anderer Mann sagt: «Der Mann wird eine Kokosnuss schiessen.» sagt ein anderer: «Nein, ich habe ihn nicht schiessen gehört.» Viel Streit entsteht aus diesem Wettschiessen um diese reifen Kokosnüsse. Kanganamun kämpft mit Palimbei, oder Nyaula
- 125 mit Ngaikorobi, viele Männer kämpfen (im Dorf). Jedes Dorf, das dieses Ritual durchführt, ist überfordert bei der Kontrolle des Rituals. Ein grosser Streit kann entstehen. Man kämpft mit Speeren und Keulen. Ein Mann kann von einem Speer ins Bein
- 130 oder in den Arm getroffen werden. Er kann eine Keule über den Kopf kriegen. Ein grosser Kampf kann entstehen um den Wettlauf um diese Kokosnüsse. Die Hersteller des Schmuckes holen diese Kokosnüsse, sie pflanzen sie in guten Boden und pflegen sie.
- 135 Wenn diese Kokospalme Früchte trägt, wird sie «öffentliche» Kokospalme dieser Gruppe Männer, die den Schmuck hergestellt haben, genannt. Wenn ein Mann eine Nuss geschossen hat, so viele Männer wie seinen Schmuck gearbeitet haben, besitzen zusammen diese Palme. Wir nennen sie *kangenemtipma* der Schmuckhersteller. Diese Art
- 140 Ritual, das wir *yimbun mbangu* nennen, findet bei keinem anderen Anlass statt. Nur beim Neubau eines Männerhauses. Wo auch immer ein neues Männerhaus gebaut wird, wenn erst der Boden eingezogen ist, dort wird das *yimbun mbangu* durchgeführt. Es gibt keinen anderen Anlass, nur für das Männerhaus. In letzter Zeit wurde das *yimbun mbangu*
- 145 nicht durchgeführt, viele von uns sind von Schlangen gebissen worden, wir zählen sie nur. Wenn das *yimbun mbangu* in irgendeinem Dorf durchgeführt wird, gehen wir Kokosnüsse bringen. Nicht nur wir Yensan, viele andere Dörfer zählen (die von Schlangen Getöteten). Zur richtigen Zeit werden diese
- 150 Namen von Menschen getilgt. Es werden Kokosnüsse gebracht und die Namen getilgt durch diese Kokosnüsse. Wir bewahren noch die Namen jetzt, jedes einzelne Dorf, wir zählen. Nicht nur die Namen der Männer, wir bringen (Kokosnüsse) für Männer, Kinder und Frauen. Beim *kwangumeli mbangu* werden zwei Männerfiguren für das
- 155 Männerhaus geschnitzt. Ein erster Pfosten des *damango*, eine

- geschnitzte Männerfigur wird aufgerichtet, er heisst Soumbandi. Eine weitere Männerfigur im *gumbungego*, am ersten Pfosten, Yambukili (Yambukmeli?). Wenn diese zwei Schnitzereien hergestellt werden, wird das
- Ritual *kwangumeli* durchgeführt. Es ist kein grosses Ritual, nur zwei
- 160 Tänzer treten auf und geben den zwei Feuer. Wenn der grosse Stuhl des *ngego*, Sikundimi, kaputt geht, ist es das gleiche, das *kwangumeli* wird durchgeführt. Nicht viele Männer nehmen teil, nur zwei geben diesem Stuhl Feuer.
- Die Handtrommeln werden bis zum Morgengrauen geschlagen *kwangumeli*, sie wissen,
- 165 nur zwei Männer gehen Feuer geben. Als das Kanu des Council mit Feuer versehen wurde, hast Du es gesehen. Drei Dingen wird Feuer gegeben, dem Stuhl und den zwei Schnitzereien, die auf die Pfosten(?) gesetzt werden.
- Keman:
- Dies ist ebenfalls ein *ngego*-Ritual, es war
- 170 früher üblich, heute führen wir es einfach so, wenn wir ein neues Männerhaus bauen, durch. Dieses Ritual hatte die Tötung von Feinden aus anderen Dörfern zum Anlass, unsere Väter pflegten es früher zu veranstalten, im Männerhaus, es heisst
- waak*. Wenn ein Kriegszug durchgeführt werden sollte,
- 175 unsere traditionellen Feinde sind die Korogo, Marap und Sambri. Wenn unser Dorf mit diesen Gruppen im Krieg lag, mit den Nyaula, unseren Feinden. Als man losziehen wollte, gab man den *tipma-nimba* Betelfrüchte. Einem Mann der Ersten, Yensanmoro oder Iatmul. Sie (die *tipma-nimba*) gingen darauf in
- 180 (ihr) Haus und rauchten Kraft (schöpften aus der Kraft), um töten zu können. Keiner durfte (konnte) sich fürchten, sie konnten losziehen und kämpfen. So wurde die Kraft aktiviert.
- Ich möchte nun über die Kriegsgebräuche erzählen. Sie sprachen zu den *tipma-nimba*, diesen Leuten, die zu
- 185 den Gründerklanen gehören, die Iatmul und Yensanmoro, die Yensan gegründet haben.
- Am Tag wird das Krotonblatt ins Männerhaus gelegt und gesagt: «Ah, bald sagen wir es den *tipma-nimba* und dann erhalten wir Energie.» Es wird nun diskutiert, mit dem Krotonblatt
- 190 eine Übereinkunft erzielt. Man nimmt ein Büschel Betel und halbmondförmige Muschelscheibe(n).
- Die grossen Männer der *tipma-nimba* müssen benachrichtigt werden. Dieser grosse Mann der *tipma-nimba* geht in sein Haus und spricht zu seiner Frau.
- 195 Seine Frau zieht ihren Faserrock aus und setzt sich mit unbedeckter Vulva hin. Dann werden dieses Büschel Betelfrüchte und die halbmondförmige Muschelscheibe von den Männern genommen und
- hinauf (ins Haus) gebracht. Sie können nicht zur Rückseite des Hauses gehen. Sie gehen geradewegs zur Frontseite und steigen hinauf ins Haus.
- 200 Sie geben diese Dinge nicht dem Mann. Die Frau sitzt nackt da, man legt dieses Büschel Betelfrüchte zusammen mit der halbmondförmigen Muschelscheibe in ihren Schoss.

- Man legt es auf ihre Leisten. Die Frau erhält diese Gaben. Dieser Mann (der *tipma-nimba*) erarbeitet nun die Kraft des Dorfes. Er aktiviert sie, um
- 205 den Männern Kampfesitze zu vermitteln. Damit sie sich nicht fürchten, wenn sie in den Kampf ziehen.
- Er muss seinen Geist anstrengen, er muss sich ganz in dieses Dorf begeben, das bekriegt werden soll, er muss diese Kraft erarbeiten. Wenn er den Betel genommen (gegessen?) hat, beginnt er dies,
- 210 arbeitet daran, die Kraft des Dorfes aufzuheizen. Er kann seine Arbeit im Haus nicht verrichten, er kann nicht in seinem Garten arbeiten, er kann keine andere Arbeit durchführen. Die anderen Männer des Dorfes müssen diese Arbeiten für ihn erledigen. Er muss einfach dazusitzen und nur diese Kraft aufheizen. Etwa
- 215 10 Tage lang heizt er die Kraft auf oder erhitzt das Gemüt der Männer. Die Männer können sich nicht (mehr) fürchten. Er muss sich wirklich dahin begeben und die Gesichter der Feinde sehen. Nach 10 Tagen, am elften Tag, entbrennt der Kampf und die Krieger brechen auf. Nun fasst er den Besen und
- 220 singt ein Lied um den Männern Kampfesitze zu vermitteln. Er führt ein Ritual durch. Seine Frau sitzt nackt da, ohne Faserrock, sie sitzen hintereinander, seine richtige Frau. Er setzt sich hinter sie, er singt, und schlägt den Besen. So singt er, dann hört er einen Knall, die Vulva der Frau knallt. Es
- 225 ist die Frau, die vor dem Mann sitzt und (er/sie) knallt.
- Eine Art Knall, es knallt in der Vulva der Frau. Es knallt, die Frau zählt. Die Frau zählt einen (Knall) in dieser Nacht, oder zwei in einer anderen Nacht oder zwei in einer
- 230 Nacht, die Frau zählt (sie). Sie zählt, dann teilt sie es ihrem Mann mit. Sie sagt, zwei Feinde, zwei Feinde werden erledigt, zweimal hat meine Vulva geknallt. Der Mann muss ins Männerhaus Mitteilung machen. Am Morgen geht dieser Mann ins Männerhaus und sagt dass wir z.B. drei Männer töten. Ihr seid keine guten Männer, wir werden
- 235 zwei Feinde erlegen. Bald wird diskutiert im Männerhaus, es wird mit dem Krotonblatt diskutiert, das wir *kawa* nennen, es wird damit diskutiert. Ich stelle mich zu Sikundimi und spreche, die nächste Nacht wieder.
- Falls die Vulva der Frau fünf Mal knallt, dann
- 240 sagt die Frau am Tag des Kampfes: Fünf.
- Dann geht der Mann es sagen, dieser grosse Mann, der gesungen hat oder die Kraft des Dorfes erhitzt hat, dann geht er es sagen. Er sagt es den Männern des Dorfes, ihr werdet fünf Feinde töten. Dann gehen sie am elften Tag, brechen auf zum Kampf.
- 245 Sie werden fünf Feinde töten, genau. Sie können diese Rede nicht vergessen. Die Frau weiss (es).
- Das, was in der Vulva der Frau knallt, nennen wir Kungun. Kungun erhält die Bezahlung und beim Krieg lässt es in der Vulva der
- 250 Frau knallen. Wir bezeichnen dies als Kungun, es verlässt das Feinddorf und kommt (es) anzuzeigen. Dann begeben sie sich auf den Kriegszug und töten genau fünf Menschen.

Falls einer von uns fünf Feinde tötet, fünf Feinde getötet werden, und ein Mann aus Yensan wird auch getötet, kehrt
255 dieser Gefallene zuerst zurück. Angenommen man zieht gegen die Nyaula und tötet fünf Nyaula, die Männer von Yensan töten sie. Auch die Nyaula kämpfen und töten zwei Männer aus Yensan, oder einen aus Yensan, dann wird dieser Mann, der von den Nyaula getötet wurde
260 in ein Kanu gelegt. Dieses Kanu fährt voraus. Die Leute im Dorf, heften ihre Augen auf den Weg den die Krieger gegangen sind, sagen: «Oh, werden sie bald kommen?» und rätseln herum. Wenn dann zuvorderst ein einzelnes Kanu fährt, wissen
265 sie Bescheid. Das vordere Kanu trägt den Gefallenen. Bald wird die halbmondförmige Perlmutter Scheibe übergeben, gefragt, wessen Namen entfernt werden wird.
Bald wird der Name angezeigt, dieses Mannes der getötet wurde und gebracht wird. Bald weinen die Leute des Dorfes. Sie gehen ihn halten, holen diesen Mann. Falls er nicht tot ist, von
270 einem Speer durchbohrt und nicht tot ist, wird er in diesem ersten Kanu transportiert. Die Kanus überholen und es kommt hinterher. Wenn die Kanus kommen, herrscht Freude. Nachher folgt ein grosses Fest. Dies nennen wir so, das Kanu, das vorausfährt, nennen wir *kabre*
275 *ekarinda*. Diese Kanus, die hinterherfahren mit den getöteten Feinden, wenn fünf getötet wurden, diese heissen *iven asienda*, *iven mbangu asienda*. Sie kommen, sie landen. Diese Namen der Männer: Falls Bubari hier einen Mann getötet hat und kommt, er ist mein mütterlicher Verwandter, dann schmücken sich meine Schwestern
280 und veranstalten ein grosses *navin*. Sie hören den Namen Bubaris. Sie bleiben bei diesem Mann während des Rituals, das Kanu wird festgemacht, sie kommen ...
Er darf das Kanu beim Landen nicht drehen, sie kommen einfach so, halten den Bug des Kanus, ziehen es an Land, im
285 Dorf, hinter dem Männerhaus. Hinter dem Männerhaus dort wo wir uns baden, am Landungssteg, dorthin wird der Kopf des Feindes hinaufgebracht. Der Kopf wird hinein gebracht und dann geworfen, auf den Erdboden geworfen. Aufgenommen, auf den Boden geschlagen,
290 genommen. Die Krieger kommen mit mir, die Männer, die auf dem Kriegszug waren. Die Speere noch in der Hand, gehen sie so, umtanzen das Männerhaus, gehen hinein, brechen den Kopf, schneiden ihn ab. Er wird an die Pfosten des Männerhauses geschlagen, auf die Trommeln
295 geworfen, an die Trommeln geschmettert und an die Liegeplattformen. Bubari:
Mein Verwandter hat etwas vergessen, das Zeichen wieviele getötet wurden: Die Trompete wird geblasen, wir nennen sie *kul*. Soviele Leute, die getötet wurden, sind es fünf, wird fünf Mal geblasen. Die Frauen und Kinder, auch die Männer, die krank oder verletzt sind und darum
300 im Dorf geblieben sind, schreien (dann) auf, tanzen, sie können nicht ruhig bleiben. Sie tanzen. Die

- Korogo haben auf uns geschossen, einige getötet.
 Einer wurde getötet, oder einer wurde getroffen und der Speer
 ist in seinem Körper abgebrochen und er wird heimgebracht. Über den
 305 Gefallenen wird geweint in seinem Haus. Der Verletzte
 mit dem Speer im Körper, alle Frauen, er ist
 noch nicht ans Ufer gebracht, alle Frauen legen sich nackt auf die Erde, mit
 unbedeckter
 Vulva. Sie legen die Faserröcke ab und legen sich nackt hin,
 bis zur Hausleiter des wissenden Mannes, des Zauberers.
- 310 Dieser Verwundete darf nicht in sein (eigenes) Haus gebracht werden, sondern
 ins Haus des Zauberers. Alle Frauen legen sich der Reihe nach hin,
 bis zu diesem Haus, bis ins Haus hinein liegen sie nackt da, auch
 auf der Leiter.
 Der Verwundete wird hinaufgebracht. Der Zauberer weiss, den
 315 Speer aus den Eingeweiden dieses Mannes zu holen. Es gab keine
 Diskussion früher, dieser Zauberer sagte uns die Wahrheit.
 Diese Frauen, dieser Verwundete, die
 Frauen liegen da und der Verwundete wird darüber
 geworfen (getragen?). Er wird darüber geworfen. Wiederum (zurück?), sie
 320 liegen wieder da, mit dem Mann geht es gleich. Er wird ins Haus
 des Zauberers gebracht. Die Gruppe der Tanzenden
 kommen später (nachher). Sie tanzen herbei, sie bleiben draussen,
 bereit, hineinzugehen den Kopf nahe zum
 Männerhaus zu bringen. Sie halten ihn, dann erklingt der Ruf im Dorf, in unserer
 Sprache
- 325 heisst es: «*suoswoli tumbwaswoli kambrambra nyangat
 naugitnye, kipma kandagoto*», so wird gerufen.
 «Die Frauen können nicht ihre Beine auf der Erde biegen (sitzen?), sie
 sollen tanzen.» ... Ich möchte es nochmals übersetzen:
 «Die Frauen können nicht im Haus bleiben, sie kommen und tanzen,
 330 alles werde ich hinunter auf den Boden bringen. Du kannst nicht
 im Haus bleiben und».
- Die Männer, die draussen im Kanu sind, rufen so. Die
 Frauen fangen an zu tanzen. Die Frauen, sie rufen zurück nach
 draussen: «Du kannst kommen, ich bleibe», so rufen sie. ...
 335 wieder wird auf die Kanus geschlagen, nach diesem Rufen werden die
 Dorfnamen gesungen. Ich möchte sie nennen.» ...
 ..., ..., ..., ...,
 ..., ..., ..., ... » (Geheime Dorfnamen)
- Die Dorfnamen werden gerufen, der Ahnendörfer, sie werden
 340 aktiviert wie die Menschen. Richtig aktiviert. Die Frauen und Kinder
 haben keine Ruhe. So wird im Dorf gerufen, die Fische und die Adler,
 oder jegliche Art Vögel, sie rufen die guten Dörfer, gehen
 hinein in die Vögel, sie rufen.
 Zauber wird gemacht, starke Kraft. Es ist kein Spiel.
 345 ... die Vögel sind glücklich, sie halten es fest, kommen
 auf den Boden, gehen wieder zurück. Auch die Äste der Bäume bewegen sich, fallen
 zur Erde, und wieder zurück. Es ist ein grosser, starker Zauber,
 den die *tipma-nimba* aktivieren. Es ist wie ein Erdbeben.
 Die Erde wirft sich, wie bei einem Erdbeben, aber nein, es ist
 350 das Dorf, das erwacht. Die *tipma-nimba* aktivieren eine mächtige Kraft,

- einen starken Zauber. Alle diese Kanus legen nun an.
 Der Bug der Kanus darf nicht gedreht werden, so dass sie mit dem Heck voraus landen. Der Bug legt an. Diese Kanus dürfen nicht gedreht werden, so dass der Bug nach aussen weist,
- 355 nein, erst wenn ein Hund getötet worden ist.
 Dieser Ingwer, der im Mund des *wakin* ist, (an)genommen ist.
 Die Frauen drehen es am nächsten Tag, ein grosses *navin*,
 dann drehen sie das Kanu, die Frauen drehen das Kanu, so dass es hinein kommt.
- Dann
 wird Liane/Rotan um das Heck gewunden. Falls mein Sohn,
- 360 mein ältester Sohn, einen Menschen getötet hat, einen
 Feind. Er kommt (zurück) und meine Frau nimmt diesen
 Menschenkopf.
 Dann geht (sie) hinauf, ihn auf die Erde zu schlagen, an meinen jüngeren Bruder zu
 schlagen.
- Früher war er noch klein und hatte noch nicht getötet, sie wirft den Kopf
 365 des Menschen auf die Erde und nimmt ihn wieder auf. Wieder schlägt sie
 ihn auf meinen kleinen Bruder, sie bringt ihn auf den Tanzplatz
 des *ngego*, den wir *wompuno* nennen.
 Nachher nehmen ihn meine mütterlichen Verwandten aus der Hand
 meiner Frau. Sie schlagen ihn auf den Boden sie umrunden den *waak*.
- 370 Sie kommen zurück, sie schlagen die Nase dieses Kopfes an die
 Pfosten, Liegeplattformen und vorne an die Trommeln. Auf dem ganzen Boden des
 Männerhauses
 schleifen sie ihn herum. Dann wird er hingelegt, sie kochen ihn. Die
 mütterlichen Verwandten kochen ihn.
 Meine mütterlichen Verwandten kochen ihn. Diese *tipma-nimba*
- 375 legen den Kopf unter die Leiter. Diese Männer,
 die geschossen haben, die Verwandten legen ihn hin, die *tipma-nimba*,
 alle gehen ins (Wohn)haus. Sie nehmen die Köpfe
 mit und freuen sich. Die *tipma-nimba* gehen nun
 ins Haus. Die Männer, die auf Menschen geschossen haben erhalten
- 380 halbmondförmige Perlmutterscheiben,
 die wir *nyao* nennen, und Betelfrüchte, und Pfeffer, erhalten
 sie.
 Es wird wohlriechende Erde, die wir *maimban* nennen, genommen, angestrichen
 auf die Gesichter der *tipma-nimba*. Sie kommen nun zurück ins
 Männerhaus. Das Männerhaus glüht wie ein Feuer, weil es sehr heiss ist.
- 385 Die Kraft wird wieder aktiviert. In dieser Nacht können auch die Frauen
 nicht schlafen. Alle Frauen umkreisen das Männerhaus. Sie tanzen/singen
nangwariye(t), das Ritual heisst *nangwariye(t)*. Sie tanzen/singen
 bis zur Morgendämmerung. Dieses Ritual, hat folgenden Anlass,
 es ist nicht gut, wenn der Geist des Menschen hinausgeht und kann dann vom Feind
- 390 getötet werden.
 Das ist die Meinung. Die Frauen reihen sich auf, sie tanzen/singen bis zum
 Morgengrauen,
 umkreisen das Männerhaus. Dieser Mann, am Morgen bemalt er
 sich schwarz, auch sein ganzes Gesicht, er ist ganz schwarz,
 ein schwarzer Mann. Er ist schwarz angemalt. Er holt
- 395 Holz für alle Feuer der sitzenden Männer. Er selbst
 müht sich ab, jeden Tag Feuerholz herbeizuschaffen. Er

- legt es auf jedes einzelne Feuer. So arbeitet er. Wenn ein Mann einen Hund hat, ist es bald genug. Zuerst werden die *wakin* dem Hund gegeben. Nachher tötet jeder Mann ein Schwein. Dies geschieht zuletzt. Falls ein Mann
- 400 keinen Hund hat, verlangt er nach einem, den er dem *wakin* geben kann. Er macht sich Sorgen und verlangt nach einem Hund, wenn er einen Feind getötet hat. An diesem Tag wird die Haut vom Schädel gelöst. Am selben Tag wird der Hund getötet und dem *wakin* gegeben.
- 405 Es (die Haut) wird mit diesem Hund zusammen gekocht, wer einen kleinen Sohn hat, wird ihn belügen: «Es ist Hundefleisch, du isst.» Dieser kleine Knabe, er weiss nicht Bescheid, kann es essen. Es wird ihm gegeben, damit er später keine Angst vor dem Feind hat. Bald wird sein Bauch von Kampfhitze erfüllt sein und er kann in den Kampf ziehen.
- 410 So wird es gemacht. Wir sind keine Kannibalen. Er ist nur ein kleines Bisschen, das wir nur den kleinen Knaben geben, nicht den kleinen Mädchen. Dieser Kopf, auch der Hund, den ich getötet habe, macht meinen mütterlichen Verwandten viel Arbeit ihn zu kochen und die Haut zu entfernen. Sie dürfen sie nicht
- 415 fortwerfen. Man macht einen Zauber, man legt einen Zauber auf Betelfrüchte und Pfeffer, durch(?) diese Haut des Kopfes. Dann entfernt der mütterliche Verwandte das Hirn. Er entfernt die Haut, er arbeitet fertig. Er nimmt eine trockene (grosse)
- 420 Sagopalmbattscheide und legt es (Palmbattscheide und Kopf?) unter die Leiter. Dort trocknet es, im Männerhaus unter der Leiter des Männerhauses. Später schmücke ich ihn oder gebe *kawa*-Blätter/Ingwer(?) meinen mütterlichen Verwandten. Ich gebe eine halbmondförmige Perlmuttertscheibe oder einen (Schildpatt?)ring, einige Muscheln, kann ich ihnen geben.
- 425 Die ganze Nacht findet dann das Ritual *waak* statt. Es ist das Ritual des Kampfes, *waak*, im Innern des *ngego*, die ganze Nacht. Dann wird (werden) das (die) Schwein(e) getötet. Jeder einzelne Mann, so viele Feinde er getötet hat. Jeder Mann hat ein Schwein. Alle *wakin* haben Schweine. Dann füllen die Männer
- 430 es in Körbe und übergeben es. Der *wakin* kommt vor den einzelnen Männern. Es sind nicht die *wakin* für die die Schlitztrommeln geschlagen werden. Es sind andere *wakin*, denen die erbeuteten Köpfe gegeben werden. Diese Namen, er ruft das Dorf, ich nenne die Namen des Dorfes, vervollständigt er, er ruft so die einheimischen Dorfnamen. Nicht gut, dass Du
- 435 diese Namen nicht kennst, die ich gerufen habe. Der Name des Dorfes ist nicht nur Yensan. Es gibt viele Namen, Zaubernamen, ich habe die Zaubernamen genannt. Diesen Zauber rufe ich in unserer Sprache, ich weiss darüber Bescheid weil ich *tipma-nimba* bin. Eine Art Gefäss hängt im Haus (Wohnhaus) der
- 440 Iatmul. Heute nicht mehr, die Mission ist gekommen, hat es zerbrochen und fortgeworfen. Diese eine Frau, Yamandawa, hält sich in diesem Gefäss auf, das wir *au* nennen. Es ist ein *wakin*-Gefäss.

Die *wakin* stecken in der Haut(Schale) fest, in jedem einzelnen (Gefäss?). Rotan/
Liane

wird gearbeitet wie diese Weinflasche, die du (zerbrochen hast?)

445 Es (das Gefäss) wird ins Männerhaus gebracht. An diesem Tag ist es wie wenn
die Männer getrunken hätten, sie sind berauscht, alle *wakin* kommen. Falls ein Mann
keinen *wakin* hat, ist es gleich, er kann ihn aufnehmen und besessen werden
und tanzen/singen. Dieses Ritual heisst *molingawi*. Die

stachelige Rotan/Liane wird gut gemacht, diese Liane/Rotan wird

450 um das Gefäss gewickelt. Dann kommen alle *wakin*, werden aktiv, es wird
vor und zurück getanzt. Nur die grossen Männer, wenn ich als junger Mann
hineingehe, ergreift mich der *wakin*, ich bin wie betrunken.

Bald bin ich besessen. Als ich ein Knabe war, habe ich es gesehen von

weit weg. Wenn ich nahe herangegangen wäre, hätte mich der *wakin* besessen und

455 herumgeführt. Es wird auch Zauber aktiviert durch die *tipma-nimba*.

Alle *wakin* kommen. Die Liane/Rotan wird fertig gearbeitet, es ist

jetzt gut. Am Nachmittag werden Krotoblätter genommen, festgebunden, es wird
zurückgebracht, die *wakin* werden in das Haus der Iatmul gebracht. Sie
kommen zurück, die *wakin* kehren zurück.

460 Wenn dieses Gefäss ins Männerhaus gebracht wird, sind alle Männer
nackt. Der *wakin* hat sie besessen, er mag keine Schambedeckung.

Falls ein Mann Hosen anhat, muss er sie ausziehen, weglegen.

Ist der *wakin* wieder gegangen, finde ich sie (die Hosen?), weil

dieser *wakin* mich besessen hat und sie (Hosen?) zerstreut hat. Ich sage mir, ich habe

465 (sie) draussen ausgezogen, ein Hund hat sie fortgezerrt, er ist nackt und geht ins
Haus. Dies ist wie trinken, es ist stark berauschend.

Ich bin abgeschweift, noch einmal zu dieser Wassertrommel.

Wenn der letzte *mbandi* der *kambal* initiiert wird, tanzen die
mbandi-alambandi

beim *waal mbangu* in einem anderen Kostüm.

470 Für diese Wassertrommel werden zwei Löcher gegraben und
sie (die Trommeln) bis zum Morgengrauen hineingestossen.

Am nächsten Morgen, wenn die *kamblal-alambandi* hineingehen,

versperren viele *windsumbu* diese zwei Löcher für die

Wassertrommeln. In unserer Sprache nennen wir sie Koromabwan und

475 Kumbiyandima. Wenn die *kamblal-alambandi* eintreten,
sind viele Messer hinten bei den Löchern. Sie (die *mbandi-*
alambandi)

wollen damit ausdrücken, dass sie Herren der Lage sind. Die
mbandi-alambandi sind

stark und sie schlagen die *kamblal-alambandi* mit den Messern.

Auch die *kamblal-alambandi* ergreifen Messer und

480 kämpfen, sie wollen sie (die Trommeln) erobern. Zwei Männer
halten sie fest und sie umringen diese zwei, die *mbandi-alambandi*
umringen sie. Sie kämpfen

nun. Die *kamblal-alambandi* sind stark und zerren

diese zwei Wassertrommeln hinaus, Kumbiyandima und

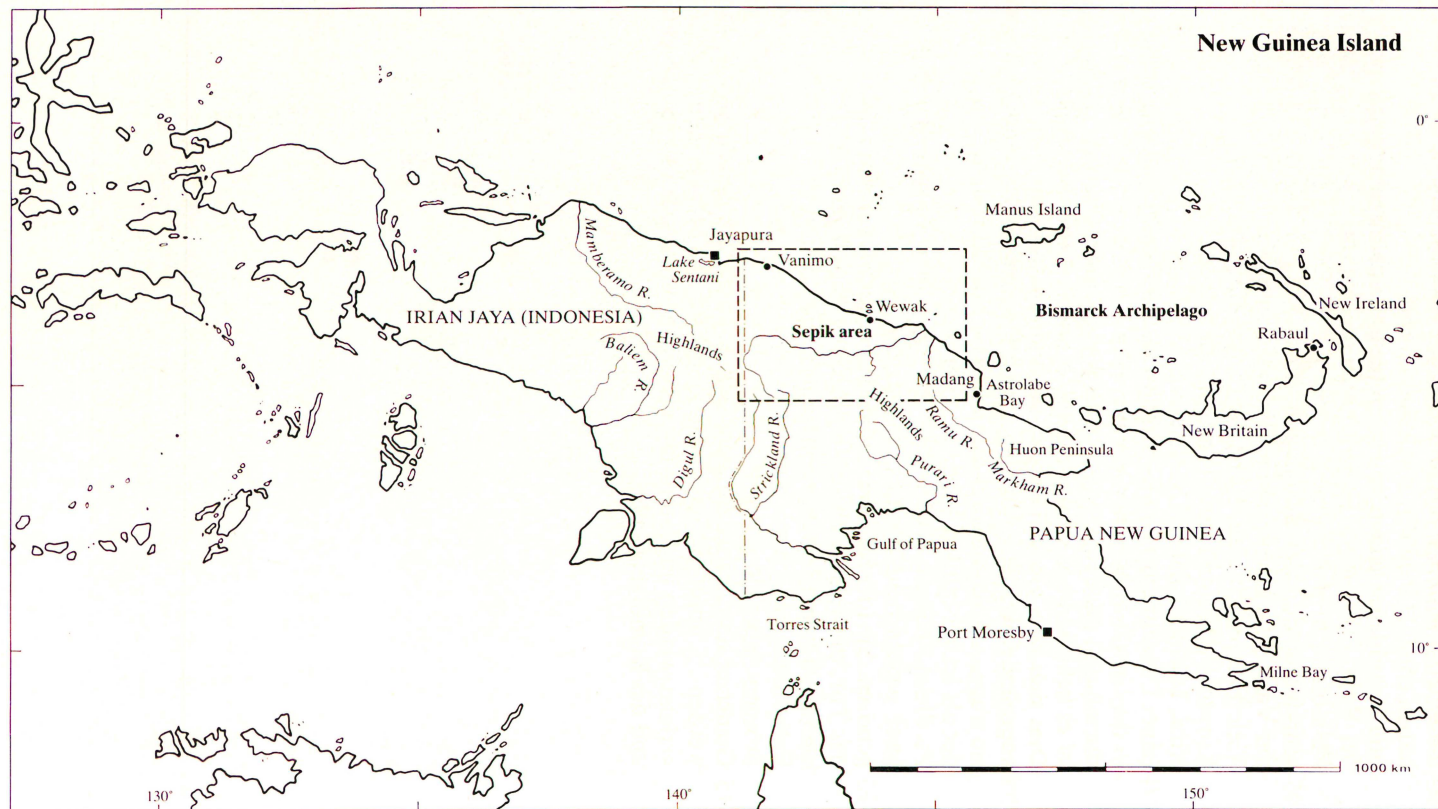
485 Koromabwan. Beim letzten *alambandi* wird es so gemacht.

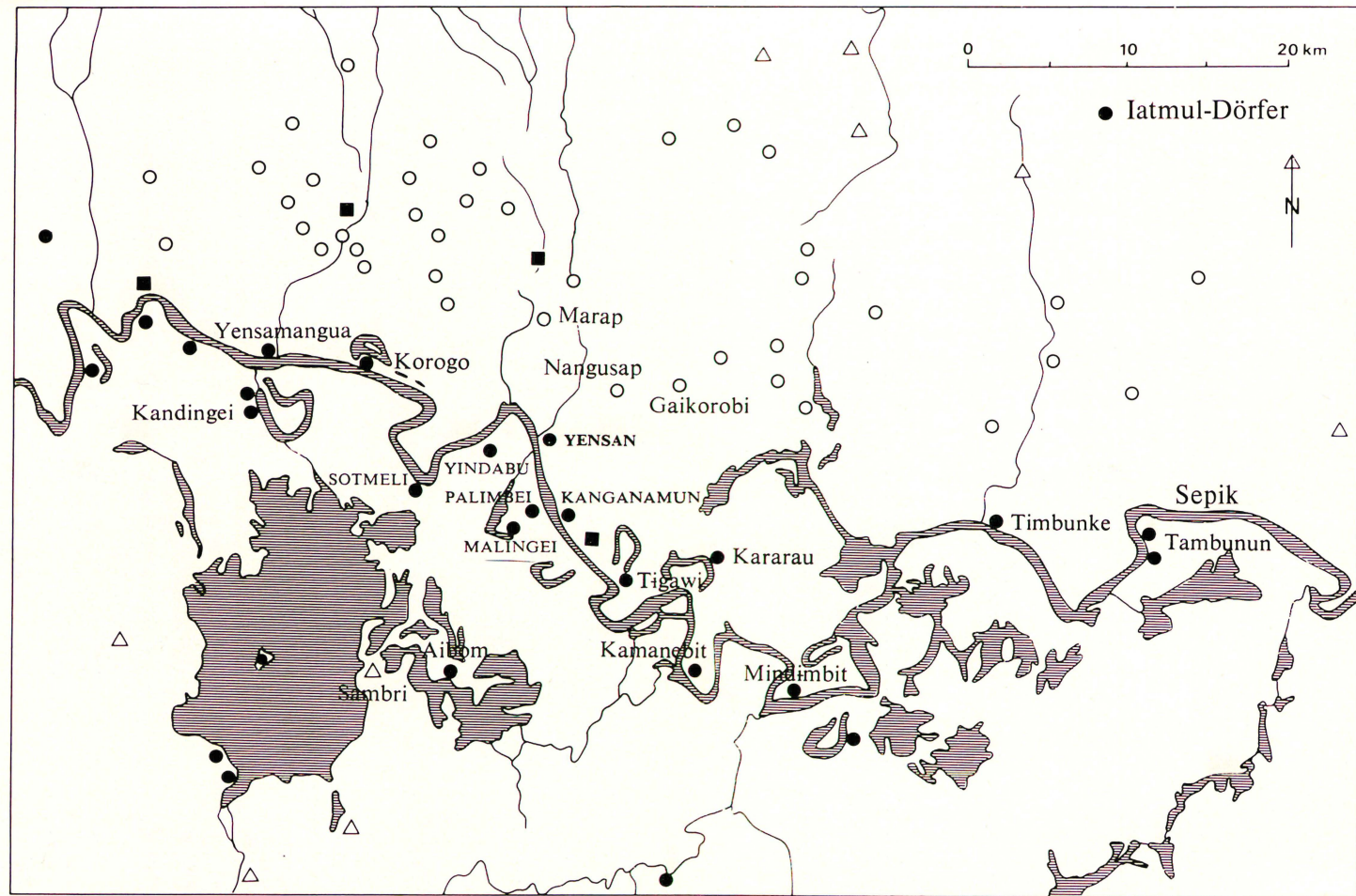
Welcher auch der letzte ist, bei ihm wird es so

gemacht. Wenn er hinein geht und seine Haut geschnitten
werden soll.

Zuletzt komme ich zum *mbandi* zurück,

- 490 die *mbandi-alambandi* führen dies aus. Die *kamblal*
haben einen Haken (?). Auch Sagodornen
und Palmblattscheiden, die sie unten abgeschnitten haben,
der Vogel (?) kommt. Es geht hinaus auf den *wompuno*, die zwei
Palmblattscheiden ertönen, bewegen sich. Die Frauen und Kinder
495 schreien: «Ai, unser Bruder geht hinein,
der Vater geht hinein, nimmt Schaden an diesem!»
Viele Frauen schreien. Es ist die Umzäunung der zwei,
Koromabwan und Kumbiyandima, die so gestaltet
wird. In einer solchen Umzäunung,
500 (einer Umzäunung) von Koromabwan und Kumbiyandima, wenn sie
in die Umzäunung gehen wollen, wenn
die *mbandi-alambandi* das *waal mbangu* hineintragen,
ist es behutsam, es wird nicht heftig um die Feuer gekämpft.
Dies sind zwei grosse Fackeln, aus Palmblattscheide, die
505 angezündet werden, und die grossen Männer der *kamblal-alambandi*,
sie tragen sie den *mbandi-alambandi* voran. Der Mann,
der als letzter initiiert wird, geht voraus.
Zu diesem Anlass werden Rituale veranstaltet, verschiedene Rituale,
ganz verschiedene Rituale, die zum Eintritt
510 gehören. Sie (die Männer) haben Fackeln und kämpfen um
das Tor, die Messer sind kein Spielzeug. Sie ringen, sie
nehmen Feuerholz-Scheite, kämpfen auch damit.
Es ist nicht einfach mit dieser Umzäunung. Es geht nachher hinein und
drinnen findet ein grosses
515 Gemetzel statt. Es ist ein ganz kleines Tor, das hineinführt. Die Männer
werden ... hinunter, um hinein zu gehen. Die Männer können ernsthaft
verletzt werden im Kampf um diese Umzäunung des Koromabwan
und des Kumbiyandima.





Basler Beiträge zur Geographie

Heft 1

R. Seiffert Zur Geomorphologie des Calancatales. 1960 (vergriffen)

Heft 2

H.-U. Sulser Die Eisenbahntwicklung im schweiz.-franz. Jura unter Berücksichtigung der geographischen Grundlagen. 1962

Heft 3

O. Wittmann Die Niederterrassenfelder im Umkreis von Basel und ihre kartographische Darstellung. 1961 (vergriffen)

Heft 4

W. A. Gallusser Studien zur Bevölkerungs- und Wirtschaftsgeographie des Laufener Juras. 1961 (vergriffen)

Heft 5

H. Gutersohn und C. Troll Geographie und Entwicklungsplanung. 1963

Heft 6

C. Frey Morphometrische Untersuchungen in den Vogesen. 1965

Heft 7

H. W. Muggli Greater London und seine New Towns. 1968

Heft 8

U. Eichenberger Die Agglomeration Basel in ihrer raumzeitlichen Struktur. 1968 (vergriffen)

Heft 9

D. Barsch Studien zur Geomorphogenese des zentralen Berner Juras. 1969

Heft 10

J. F. Jenny Beziehungen der Stadt Basel zu ihrem ausländischen Umland. 1969

Heft 11

W. A. Gallusser Struktur und Entwicklung ländlicher Räume der Nordwestschweiz. 1970

Heft 12

R. L. Jenny Geländeklimatische Untersuchungen im Raum südlich von Basel. 1970

Heft 13

K. Rüdüsühli Studien zur Kulturgeographie des unteren Goms (Wallis). Bellwald, Fiesch, Fieschertal. 1970

Heft 14

J. Rohner Studien zum Wandel von Bevölkerung und Landwirtschaft im Unterengadin. 1972 (vergriffen)

Heft 15

W. Leimgruber Studien zur Dynamik und zum Strukturwandel der Bevölkerung im südlichen Umland von Basel. 1972

Heft 16

H. Polivka Die chemische Industrie im Raume von Basel. 1974

Heft 17

P. Flaad Untersuchungen zur Kulturgeographie der Neuenburger Hochtäler von La Brévine und Les Ponts. 1974

Heft 18

L. King Studien zur postglazialen Gletscher- und Vegetationsgeschichte des Sustenpassgebietes. 1974

Heft 19

K. Egli Die Landschaft Belfort im mittleren Albulatal. Das traditionelle Element in der Kulturlandschaft. 1978 (vergriffen)

Heft 20

H. Heim Wandel der Kulturlandschaft im südlichen Markgräflerland. 1977

Heft 21

D. Opferkuch Der Einfluss einer Binnengrenze auf die Kulturlandschaft am Beispiel der ehemals vorderösterreichisch-eidgenössischen Grenze in der Nordwestschweiz. 1977

Heft 22/23

W. Laschinger und L. Lötscher Basel als urbaner Lebensraum. 1978

Heft 24

P. Gasche Aktualgeographische Studien über Auswirkungen des Nationalstrassenbaus im Bipperramt und Gäu. 1978

Heft 25

W. Regehr Die lebensräumliche Situation der Indianer im paraguayischen Chaco. 1979

Heft 26

R. Caralp et H.-U. Sulser Etudes de géographie des transports – Transportation Studies. Union géographique internationale. 1977 – Colloque de Bâle – transports et frontière – transports et montagne. 1978

Heft 27

R. L. Marr Tourismus in Malaysia und Singapur. Strukturen und Prozesse. 1983

Heft 28

F. Falter Die Grünflächen der Stadt Basel. 1984

Heft 29

D. Šimko Hong Kong – Strassenverkäufer und Arbeiterfamilien. 1983

Heft 30

K. Wasmer Landwirtschaft an der Sprachgrenze. 1984

Heft 31

A. Kempf Waldveränderungen als Kulturlandschaftswandel – Walliser Rhonetal. 1985

Heft 32

A. Fischer Waldveränderungen als Kulturlandschaftswandel – Kanton Luzern. 1985

Heft 33

L. Lötscher Lebensqualität kanadischer Städte. 1985 (vergriffen)

Heft 34

B. Vettiger-Gallusser Berggebietsförderung mit oder ohne Volk? 1986

Heft 35

J. Winkler Die Landschaftsgüter der Christoph Merian-Stiftung Basel. 1986 (vergriffen)

Heft 36

Berglandschaft und Ferienhaustourismus (noch nicht erschienen)

Heft 37

T. Frey Siedlungsflächenwandel im Kanton Solothurn im Blickwinkel der Zonenplanung. Eine Flächenanalyse in 12 solothurnischen Testgemeinden im Zeitraum 1960 bis 1985. 1989

Heft 38

M. Huber Grundeigentum – Siedlung – Landwirtschaft. – Kulturlandschaftswandel im ländlichen Raum am Beispiel der Gemeinde Blauen (BE) und Urmein (GR). 1989

Heft 39

R. Widmer-Münch Der Tourismus in Fes und Marrakech. Strukturen und Prozesse in bipolaren Urbanräumen des islamischen Orients. 1990

Heft 40

F. Rossé Freiräume in der Stadt. 1990

- Band 1 **C.A. Schmitz** Grundformen der Verwandtschaft. 1964 (vergriffen)
- Band 2 **Festschrift Alfred Bühler** Hrsg. C. A. Schmitz und R. Wildhaber. 1965
- Band 3 **P. Weidkuhn** Aggressivität, Ritus, Säkularisierung. Biologische Grundformen religiöser Prozesse. 1965 (vergriffen)
- Band 4 **R. Schefold** Versuch einer Stilanalyse der Aufhängehaken vom Mittleren Sepik in Neu-Guinea. 1966
- Band 5 **C. Koch** La Colonia Tovar. Geschichte und Kultur einer alemannischen Siedlung in Venezuela. 1969 (vergriffen)
- Band 6 **M.-L. Nabholz-Kartaschoff** Ikatgewebe aus Nord- und Südeuropa. 1969
- Band 7 **St. A. Gasser** Das Töpferhandwerk von Indonesien. 1969
- Band 8 **N.V. Zanolli** Education toward Development in Tanzania. 1971
- Band 9 **A. Seiler-Baldinger** Maschenstoffe in Süd- und Mittelamerika. 1971 (vergriffen)
- Band 10 **M. Laubscher** Schöpfungsmythik ostindonesischer Ethnien. Eine Literaturstudie über die Entstehung der Welt und die Herkunft der Menschen. 1971
- Band 11 **R. Peterli** Die Kultur eines Bariba-Dorfes im Norden von Dahome. 1971
- Band 12 **Chr. Kaufmann** Das Töpferhandwerk der Kwoma in Nord-Neuguinea. 1972
- Band 13 **R. Boser-Sarivaxévanis** Les tissus de l'Afrique Occidentale. 1972 (vergriffen)
- Band 14 **A. Seiler-Baldinger** Systematik der Textilen Techniken. 1973
- Band 15 **R.-J. Moser** Die Ikattechnik in Aleppo. 1974 (vergriffen)
- Band 16 **A. Bühler und E. Fischer** Musterung von Stoffen mit Hilfe von Pressschablonen. 1974
- Band 17 **R. Vermot-Mangold** Die Rolle der Frau bei den Kabre in Nord-Togo. 1977
- Band 18 **B. Hauser-Schäublin** Frauen in Kararau. Zur Rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik, Papua New Guinea. 1977
- Band 19 **M. Schindlbeck** Sago bei den Sawos (Mittelsepik, Papua New Guinea). 1980
- Band 20 **G. van der Weijden** Indonesische Reisrituale. 1981
- Band 21 **F. Weiss** Kinder schildern ihren Alltag. Die Stellung des Kindes im ökonomischen System einer Dorfgemeinschaft in Papua New Guinea (Palimbei, Iatmul, Mittelsepik). 1981
- Band 22 **J. Wassmann** Der Gesang an den Fliegenden Hund. Untersuchungen zu den totemistischen Gesängen und geheimen Namen des Dorfes Kandingei am Mittelsepik (Papua New Guinea) anhand der *kirugu*-Knotenschnüre. 1982
- Band 23 **M. Stanek** Sozialordnung und Mythik in Palimbei. Bausteine zur ganzheitlichen Beschreibung einer Dorfgemeinschaft der Iatmul. East Sepik Province, Papua New Guinea. 1983
- Band 24 **D. Schaareman** Tatulingga: Tradition and Continuity. An Investigation in Ritual and Social Organization in Bali. 1986
- Band 25 **B. Gardi** Ein Markt wie Mopti. Handwerkerkasten und traditionelle Techniken in Mali. 1985
- Band 26 **B. Engelbrecht** Töpferinnen in Mexiko. Entwicklungsethnologische Untersuchungen zur Produktion und Vermarktung der Töpferei von Patamban und Tzintzuntzan, Michoacán, West-Mexiko. 1987.
- Band 27 **B. Huber-Greub** Kokospalmenmenschen. Boden und Alltag und ihre Bedeutung im Selbstverständnis der Abelam von Kimbangwa (East Sepik Province, Papua New Guinea). 1988
- Band 28 **J. Wassmann** Der Gesang an das Krokodil. Die rituellen Gesänge des Dorfes Kandingei an Land und Meer, Pflanzen und Tiere (Mittelsepik, Papua New Guinea). 1988
- Band 29 **B. Lüem** Wir sind wie der Berg, lächelnd aber stark. Eine Studie zur ethnischen Identität der Tenggeresen in Ostjava. 1988
- Band 30 **B. Engelbrecht und B. Gardi** Man Does Not go Naked. Textilien und Handwerk aus afrikanischen und anderen Ländern. 1989
- Band 31 **I. Bell-Krannhals** Haben um zu geben. Eigentum und Besitz auf den Trobriand-Inseln, Papua Neuguinea. 1990
- Band 32 **A. Seiler-Baldinger** Systematik der Textilen Techniken. 1991
- Band 33 **Ch. Kocher Schmid** Of People and Plants. A Botanical Ethnography of Nokopo Village, Madang and Morobe Provinces, Papua New Guinea. 1991
- Band 34 **B. Obrist van Eeuwijk** Small but Strong. Social and Cultural Context of (Mal-)Nutrition among the Northern Kwanga (East Sepik Province, Papua New Guinea). 1992
- Band 35 **Verena Keck** Falsch gehandelt - schwer erkrankt. Kranksein bei den Yupno in Papua New Guinea aus ethnologischer und biomedizinischer Sicht. 1992

Basler Beiträge zur Ethnologie

Jürg Schmid / Christin Kocher Schmid Söhne des Krokodils